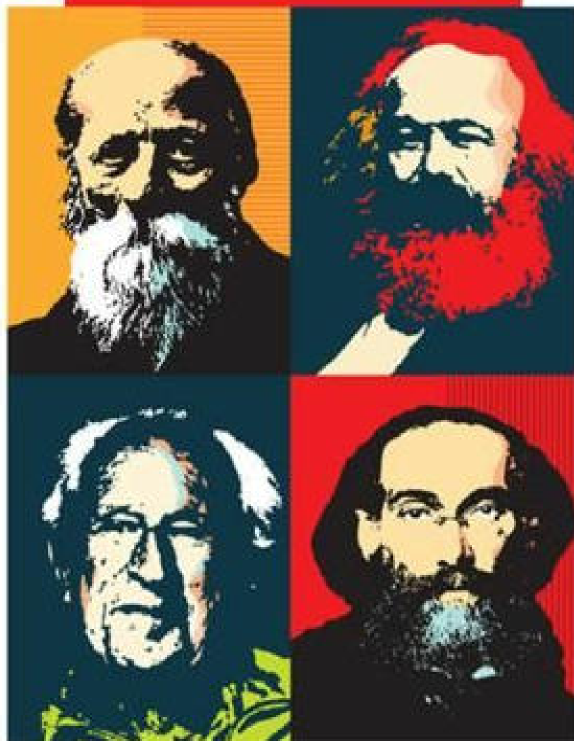
הסוציאליזם בין פוליטיקה לאוטופיה

יפתח גולדמן



מה?דע!

מה? דע!

יפתח גולדמן

הסוציאליזם
בין פוליטיקה לאוטופיה



דביר

Yiftah Goldman

SOCIALISM BETWEEN POLITICS AND UTOPIA

Ma? Da?
Series Editor: Marcelo Dascal

עורכת הספר: ד"ר אילנה ארבל

הכנה לדפוס: ח.ש. חלפי בע"מ

עימוד: יוסי לוקסנבורג

סידור, עימוד והפקה במפעלי כנרת, זמורה־ביתן, דביר – מוציאים לאור בע"מ
רח' התעשייה 10, אור יהודה 60212

נדפס בישראל

Kinneret, Zmora–Bitan, Dvir - Publishing House Ltd.
10 Hataasiya St., Or Yehuda 60212, Israel

Printed in Israel

www.kinbooks.co.il

להורי, ניצה וחיים, חברי קיבוץ

תודות

ספר זה לא היה נכתב בלא עזרתם של כמה אנשים. ראשית, צבי טאובר, מן החוג לפילוסופיה באוניברסיטת תל אביב, מורי וחברי. פרופסור טאובר מלווה אותי מאז ראשית דרכי בשדה המחקר הפילוסופי והוא שהנחה אותי בכתיבת עבודת הדוקטור העומדת ביסוד ספר זה. הרבה מן הכתוב כאן בא בזכותו של צביקה: בזכות מסירות המורה שלו שאין לה שיעור, בזכות שקדנות המבקר הקפדן שלו, ובעיקר בזכות היושר האינטלקטואלי והתקיפות שבהם ניהל עמי מחלוקות תיאורטיות רבות ועמוקות.

אשתי ענת היא שותפה מתמדת לשיחה על השאלות והטענות הנידונות בספר זה.

לבסוף, אני מודה לחברים רבים לדרך, בקיבוצים, בקבוצות שיתופיות ובשדות המאבק של הסוציאליזם. ניסיון חייהם הוא הבסיס המעשי שממנו ממריאה התיאוריה הנפרשׂת כאן ואליו היא חוזרת.

תוכן העניינים

והרי זאת היתה הבעיה, אם אפשר שיקום משטר שכזה, וכיצד אפשר שיקום בזמן מן הזמנים. שאשר לטענתך, שאם יקום, תזכה המדינה שבה יקום – לכל הטובות שבעולם, אוכל להוסיף גם אותם היתרונות שפסחת עליהם... הנח נא, אפוא, שאני מודה כי כל היתרונות האלה, ורבבות מלבדם, היה יהיו, אם יקום אותו משטר, ואל תוסיף להרחיב על כך את הדיבור; אלא תן לנו שסוף סוף ננסה להכניס בלבנו, כי הדבר אפשרי, וכיצד הוא אפשרי; ואת כל השאר נניח לשלום.

(אפלטון / **פוליטיאה**)

אֲבָל בְּרֹאשׁ וְרִאשׁוֹנָה
תָּמִיד לִפְנֵי כָּל דָּבָר אַחֵר: כֵּיצַד יִפְעַל אָדָם
הַמַּאֲמִין מַה שֶּׁאֲמַרְתֶּם? מֵעַל לַכֹּל: כֵּיצַד אָדָם יִפְעַל?

(ברטולט ברכט / **הספקן**)

פתח דבר

בתזה ה־11 על פוירבך כתב קארל מרקס: "הפילוסופים אך פירשו את העולם בדרכים שונות. העיקר הוא לשנותו". דברים אלה הציבו תביעה מעשית בפני התיאוריה הסוציאליסטית: התיאוריה נתבעה שלא להסתפק בביקורת המוסדות האנושיים, הסדרים החברתיים ואופני הקיום השוררים, אלא גם להצביע על הדרך לשינויָם. מרקס עצמו, והוגים אחרים בסוציאליזם המודרני, נענו לתביעה. התיאוריה שלהם ניסתה להצביע לא רק על הקלקולים החברתיים, אלא גם על הדרך לתיקון, על האופן שבו יש לפעול כדי לשחרר את האנושות. מקצת מן הדרכים לשחרור האדם שהציע הסוציאליזם המודרני קיבלו ביטויים מעשיים במהלך המאה ה־20. לקראת סוף המאה, ובראשית המאה ה־21, נדמה כי כל הדרכים האלה נכשלו.

בעשור האחרון של המאה ה־20 קרסו בזה אחר זה המשטרים הקומוניסטיים בארצות מזרח אירופה. בעיני רבים היה אירוע זה בבחינת מות הסוציאליזם והפרכה אמפירית נחרצת לתיאוריות הסוציאליסטיות שעל פיהן נבנו לכאורה משטרים אלה. תהליך פחות דרמטי, אך משמעותי יותר מבחינת גורלו של הסוציאליזם, התחיל בארצות המערב כשני עשורים קודם לכן, והוא נמשך עד ימינו: תהליך נסיגתה של מדינת הרווחה, עלייתה של השמרנות החדשה, הניאו־ליברליזם, והתנערותן של מפלגות סוציאל־דמוקרטיות ותיקות מן התיאוריה, מן הפרקסיס ומן האידיאולוגיה של הסוציאליזם. באותן שנים עצמן שבהן התחוללו שני התהליכים הפוליטיים הכלל־עולמיים האלה, התפתח במדינת ישראל משבר סוציאליסטי נוסף, מקומי ובעל משמעות מיוחדת: קריסתה של התנועה הקיבוצית ונטישת הדרך השיתופית על ידי מרבית הקיבוצים. הקומוניזם הסובייטי אדיר הכוח, הסוציאל־דמוקרטיה האירופית הוותיקה ועתירת הזכויות, התנועה הסוציאליסטית־הקומונלית המרשימה במדינת ישראל – שלושה משברים, שלושה כישלונות, שלוש דרכים להגשמת הסוציאליזם שהובילו, כך נדמה, למבוי סתום.

ואולם, כשהובס הסוציאליזם התגלה כי העולם שבו ניצח הקפיטליזם אינו

"הטוב שבעולמות האפשריים". בעבור הרוב המוחלט של אזרחי כדור הארץ, ניצחון הקפיטליזם הוא סיבה לדאגה עמוקה. עולם המעוצב בצלמו של הקפיטליזם הוא עולם שבו הכול הופך לסחורה. הוא עולם שבו מוכתבת המדיניות על פי האינטרסים של ההון הגדול ועל פי ההיגיון האחד של הגדלת הרווחים. זהו עולם שבו מיליוני אנשים חיים במחסור שאינו הכרחי. זהו עולם שבו התרבות הופכת לבידור. זהו עולם שבו יכולתם של בני האדם לחשוב באופן אוטונומי הולכת ונחלשת, דווקא בשעה שחשיבה חופשית ומפוכחת נחוצה כל כך. זהו עולם שבו מתחוללות שואות מקומיות בארצות העולם השלישי; ושואה כלל־עולמית אקולוגית, אטומית, דמוגרפית, פיננסית או אחרת נוכחת כאפשרות ריאלית בכל רגע ורגע. בתוך השטף המהיר וגורף הכול של סחורות ושל שירותים הנקנים ונמכרים חשים עצמם אזרחי כדור הארץ חסרי ביטחון, חסרי אונים וחסרי תשובה. מצב דברים זה הוא הסיבה הישירה להתעניינות המחודשת בסוציאליזם המופיעה כיום ברחבי העולם.

האם יכול הסוציאליזם שנכשל להציע אלטרנטיבה לקפיטליזם משולח הרסן? מה השתבש בדרך להגשמת הסוציאליזם? מדוע כשלו, או מכל מקום – נבלמו, הניסיונות להגשמתו? האם האשם הוא ב"טעויות ניווט" שאירעו בצמתים קריטיים במהלך הדרך, או שמא היו זרעי הפורענות של הסוציאליזם נעוצים כבר בראשיתו? האם התיאוריה הסוציאליסטית מופרכת מעיקרה? או אולי הסוציאליזם "נכון בתיאוריה אבל בלתי ניתן ליישום במעשה"? אם אמנם הסוציאליזם רלוונטי לימינו, הוא חייב להתייצב באומץ אל מול השאלות האלה. תשובות סוציאליסטיות חדשות עשויות לנבוע מבחינה מחודשת של העמדות הוותיקות.

ספר זה מוקדש לבחינה פילוסופית של כמה מתורות השחרור שהופיעו בסוציאליזם המודרני. בדברי על "תורות שחרור" כוונתי לאותם חלקים של התיאוריות הסוציאליסטיות שעוסקים במובהק בדרך לשחרור החברה; בצעדים שבהם יש לנקוט כדי לשחרר את החברה. תיאוריה סוציאליסטית אינה רק תורת שחרור, שכן התיאוריה מכילה גם עניינים נוספים כמו תפיסת האדם, תפיסת החברה, הכלכלה וכו'. אבל השקפה תיאורטית שאין בתוכה גם תורת שחרור אינה יכולה להיחשב סוציאליסטית. העיון בתורות השחרור השונות של הזרמים הסוציאליסטיים מראשיתם עשוי ללמדנו משהו על משבר הסוציאליזם בסוף המאה ה־20, ואף על סיכויי התחייה שלו בראשית המאה ה־21.

הדיון הנפרש כאן עוסק, מטבע העניין, בהגותם ובפועלם של סוציאליסטים רבים, ביניהם: שרל פורייה ורוברט אואן, מיכאיל בקונין ופיוטר קרופוטקין, ולדימיר־איליץ' לנין והרברט מרקוזה. ואולם, במוקד הדיון עומדים שני יריבים מובהקים: הסוציאליזם המדעי של מרקס מזה והסוציאליזם הקומונלי של גוסטב לנדאואר ושל מרטין בובר מזה. הזרם הראשון הוא הדוגמה המובהקת ביותר למה שאני מכנה "סוציאליזם פוליטי". את הזרם השני, שמוצאו מן האנרכיזם וגילויו השלם בקומונליזם, אני מכנה כאן "אוטופיזם קומונלי" או "ניאו־אוטופיזם". המושגים "פוליטיקה" ו"אוטופיה" משרטטים את ציר המחלוקת: הסוציאליזם הפוליטי קורא למאבק נגד הסדר הקיים בכליו של הסדר הקיים. הוא קורא, אפוא, לשימוש בכלים הפוליטיים. הסוציאליזם

האוטופיסטי, לעומת זאת, שואף ליצור לאלתר סדר חברתי אלטרנטיבי, שיתופי וא־פוליטי: הגשמה מיידית (שמטבע הדברים תהיה בתחילה מצומצמת ומוגבלת) של תאים חברתיים חופשיים – אוטופיות סוציאליסטיות בזעיר־אנפין.

אני מנסה להראות בספר זה, שאת הדרך לשינוי רדיקלי של החברה יש לתפוס באופן תיאורטי כשילוב של פוליטיקה ושל אוטופיה. תורות השחרור הנסקרות כאן נכשלו, בדרך כלל, בהצגתו של קשר דיאלקטי כזה. הן הדגישו את אחד הקטבים על חשבון רעהו. תפיסה חד־צדדית של תהליך השחרור כפרקסיס פוליטי־גרידא או אוטופיסטי־גרידא אינה בעיה "אופרטיבית" בלבד, כלומר: בעיה המקשה על ניהולו הנכון של מאבק השחרור – היא גם בעיה פנימית של התיאוריה המהפכנית. ההתעלמות של התיאוריה המהפכנית המרקסיסטית מתפקידה של האוטופיה בתהליך השחרור – ולא האוטופיה המדומיינת או הנחשבת בלבד, אלא זו המוגשמת בפועל – מהווה סתירה פנימית בתוך התיאוריה. באופן דומה: שלילת הפוליטיקה של התיאוריות הניאו־אוטופיסטיות יוצרת סתירה פנימית בתיאוריות האלה.

בחלקו האחרון של הספר אני מסכם את עיקריה של הפרובלמטיקה הזאת, ומנסה לשרטט קווי מתאר לתורת שחרור העשויה להתגבר, באופן תיאורטי, על הדיכוטומיה שבין הגישה הפוליטית לזו האוטופיסטית. בחלק זה אני גם בוחן את הניסיון המיוחד של הגשמת הסוציאליזם במדינת ישראל. התנועה הקיבוצית היתה נתונה מראשיתה להשפעות סותרות – מרקסיסטיות־פוליטיות ואוטופיסטיות־קומונליות. תנועה זו הצליחה, בראשית דרכה, להציג סינתזה מרשימה בין שתי הגישות המנוגדות. אלא שגם היא כשלה, בסופו של דבר, במשימת שימורה ופיתוחה של הסינתזה.

קארל מרקס ופרידריך אנגלס חזו **במניפסט הקומוניסטי** כי הקפיטליזם עתיד לעצב את העולם בצלמו, וכי תהליך זה יהיה בבחינת הכשרת הקרקע למהפכת השחרור הסוציאליסטית. כיום, יותר מ־150 שנה לאחר פרסום **המניפסט** נראה כי חלקו הראשון של החזון התממש במלואו, ובאופן עמוק יותר מכפי ששיערו מרקס ואנגלס: קפיטליזם התאגידים הכניע תחתיו עולם ומלואו. אבל חלקו השני של החזון, זה המקפל בתוכו את בשורת השחרור, לא התממש. היום יותר מאי פעם הוא נראה רחוק ממימוש. כל מושגי היסוד של הסוציאליזם הרדיקלי – על כל אגפיו: המרקסיסטיים, האנרכיסטיים, האוטופיסטיים – נדמים היום, אם לא כסיסמאות ריקות, הרי מכל מקום, כאידיאות מופשטות בלבד או כמשאת נפש של קבוצות אנשים זעירות, מפוזרות וחסרות אונים. מצב זה יש בו כדי לעודד את הפיכת ההגות המרקסיסטית לתיאוריה עיונית בלבד, ולרפות את ידיו של מי שמנסה למצוא בסוציאליזם הנחיה לפעולה מעשית. בספר שלפנינו אני מציע אפשרות אחרת. אני מצביע על כשל עקרוני בתיאוריות של מרקס ושל בני הפלוגתא שלו מזרמים אחרים בסוציאליזם. כשל זה נמצא בלב תורות השחרור הסוציאליסטיות, כלומר, בדיוק במקום שבו פוגשת התיאוריה את הפרקסיס. זהו המקום שבו אפשר עדיין לחפש פתרונות חדשים – תיאורטיים ומעשיים גם יחד.

שער ראשון

המטרה והאמצעים של הסוציאליזם

פרק 1

מטרת השחרור

במוקד ספר זה עומד פולמוס שהתרחש בתנועה הסוציאליסטית על הפרקטיקה של השחרור, היינו, על אודות הפעולה (הפרקסיס) שבאמצעותה ניתן לחולל טרנספורמציה של החברה האנושית ולעשותה לחברה חופשית. כמה מן המחלוקות הגדולות בין הזרמים השונים בסוציאליזם מצויות דווקא בשאלת *הדרך* (האמצעים) למימושו. *המטרה* שאליה רצו להגיע – כלומר: אופיה של הטרנספורמציה החברתית, או דמות חברת העתיד שאליה שאפו – היתה הרבה פחות שנויה במחלוקת. אין זו רק טענה בדיעבד. גם הצדדים המתפלמסים היו ערים, לפחות במידה מסוימת, לדמיון שבמטרות.[1] ובכן, כשהצדדים השונים בוויכוח מציגים מטרות שונות, אין רבותא בכך שהם דוגלים גם בדרכי פעולה שונות. אך במקרה שלפנינו, דווקא משום שהמטרה מוסכמת, פחות או יותר, על הצדדים השונים – הופכת המחלוקת על הדרך ללב העניין.

ובכל זאת, אי אפשר לדבר על הדרכים השונות במסגרת הסוציאליזם, בלא להקדים לדיון זה תיאור כלשהו של המטרה שאותה שאפו להגשים. ככלות הכול, חייבים האמצעים להיבחן גם לאורה של המטרה. פרק זה יעסוק, אפוא, במטרה. אנסה לשרטט כאן את דמותה של "החברה החופשית" – שנתפסה כמטרת המאבק הסוציאליסטי, כתכלית שאליה מכֻוונות פעולותיהם של הסוציאליסטים. נאמר קודם שמטרה זו תוארה באופן דומה על ידי הזרמים השונים והיריבים של הסוציאליזם. כמובן שאי אפשר לקבל טענה זו כפשוטה. ודאי שלא כל אלה שכונו במרוצת ההיסטוריה "סוציאליסטים" החזיקו באותה השקפה ביחס לחברה המתוקנת שאותה ביקשו ליצור. הסוציאליזם התפתח בתהליך היסטורי. בשלביו המוקדמים נוסחה המטרה בצורה

ראשונית למדי, ואף חסרים היו עדיין המושגים התיאורטיים המרכזיים. יתר על כן, הגדרת המטרה וביסוסה של התיאוריה היו כרוכים לא רק בהתפתחות הפנימית בתוך הסוציאליזם, אלא גם בהבשלתו של הסדר החברתי הקפיטליסטי שנגדו יצאה ההגות הסוציאליסטית. אפילו האידיאה של חברה חופשית, במשמעות הרחבה ביותר שלה — האידיאה שהיוותה ציר מרכזי בפילוסופיה של הנאורות – לא היתה מוקד ההגות הסוציאליסטית למן ראשיתה, ובשום שלב היא לא סילקה כליל אידיאות אחרות, כגון "שוויון", "צדק", "אושר", "שפע". למרות זאת, יש ממש בטענה כי זרמים מרכזיים בסוציאליזם הסכימו ביניהם, פחות או יותר, בשאלת מטרת הסוציאליזם ובתיאור דמותה של חברת העתיד. אלא שיש לסייג טענה זו ולהגביל אותה לשלב המפותח והבוגר של הסוציאליזם, החל ממחצית המאה ה־19, ובעיקר לזרמים הרדיקליים, או המהפכניים, בסוציאליזם. הסוציאליזם הרדיקלי ודאי אינו מייצג את כלל התנועות הסוציאליסטיות, אבל דומה שלפחות במחצית השנייה של המאה ה־19 ובראשית המאה ה־20, הוא היה הזרם הדומיננטי. בתחומו של זרם הגותי ומעשי זה, בשלב ההתפתחות הבשל והמגובש שלו, יש הסכמה רחבה ביחס לדמותה הרצויה של החברה הנתפסת כתכלית המאבק. בשלב זה תופסת הקטגוריה של החירות את מקומה כמאפיין המרכזי של חברה זאת. אם נוסיף ונשאל כיצד נראית חברה חופשית, נגלה כי ההסכמה רחבה אף יותר – היא חלה לא רק על האידיאה, אלא גם על יישומה במציאות החברתית: בין שתי המגמות המרכזיות של הסוציאליזם הרדיקלי במחצית השנייה של המאה ה־19 – המרקסיזם והאנרכיזם – אין מחלוקות גדולות בשאלת *דמותה* של החברה החופשית שאותה אמור התהליך המהפכני לכונן. בדברים הבאים אנסה, אפוא, לשרטט את קווי המתאר של החברה החופשית, כפי שהתפתחו בהגות הסוציאליסטית של המאה ה־19, בהסתמך על הביטוי המובהק והבשל של קווי מתאר אלה, בהגותם של מרקס מזה והאנרכיסט קרופוטקין מזה.

בדיון על מאפייניה של חברת העתיד החופשית נסתפק בשרטוטם של קווי המתאר בלבד. התיאור היורד לפרטי הפרטים של סדר חברתי שונה מן הקיים, שאותו אמורה האנושות להגשים, הוא, על פי מרקס, מאפיין מובהק של אוטופיזם: בשלבו הראשוני של הסוציאליזם המודרני רווח מנהגם של הוגי דעות (שמרקס ואנגלס כינו אותם לימים "אוטופיסטים") לשרטט פרוגרמות מפורטות של החברה המתוקנת ולפרוס את הפרוגרמות האלה בפני שועי הארץ, או הציבור בכללו, כדי שאלה ייגשו למשימה של הגשמתן המדוקדקת. אצל מרקס, לעומת זאת, לא נמצא פרוגרמות ממין זה. כמעט כל יצירתו הענפה מוקדשת לניתוח החברה הבורגנית הקיימת. כחלק מניתוח זה הוא עומד על הפוטנציאל המהפכני המתהווה בתוך החברה הבורגנית, ובאופן אימננטי לה. דפים ספורים ביותר בכתביו של מרקס עוסקים באופן שבו תתרחש המהפכה – כלומר, התהליך ההיסטורי־קונקרטי המשוער, שבו יהפוך המומנט המהפכני מאפשרות בלבד לממשות. חלק קטן עוד יותר מוקדש לתיאור פניה של חברת העתיד שלאחר המהפכה. מדובר בפסקאות בודדות (למשל: בסיום הפרק השני של **המניפסט הקומוניסטי**[2] ובביקורת **תוכנית גותהא**[3]) שגם הן מספקות רק קווי מתאר כלליים ולא יותר. ההימנעות של מרקס משרטוט פרוגרמות מפורטות

של חברת העתיד נובעת ישירות מתפיסתו את מהות הסוציאליזם, המהפכה והמעמד המהפכני: "אין באמתחתו [של מעמד הפועלים] שום אוטופיות מוכנות ומזומנות, שיש להגשימן על ידי החלטת עם", כותב מרקס **במלחמת האזרחים בצרפת**, והוא ממשיך:

> יודע הוא כי בשביל שישיג את שחרורו ויחולל עם זאת אותה צורת חיים נעלה יותר, אשר החברה הנוכחית חותרת לקראתה ללא הימנע בהתפתחותה הכלכלית שלה עצמה, יהא עליו לעמוד במאבק עקשני, בשורה שלמה של תהליכים היסטוריים, שיביאו לידי תמורה גמורה הן בתנאים והן באנשים. מעמד הפועלים חייב לא להגשים אידיאלים כלשהם, כי אם רק להוציא למרחב אותם יסודות של החברה החדשה, שנתפתחו כבר בחיקה של החברה הבורגנית ההולכת ומתמוטטת.[4]

הסתייגותו של מרקס מן העיסוק ה"אוטופיסטי" בדמותה של חברת העתיד מאפיינת גם רבים מתלמידיו־ממשיכיו המרקסיסטים.[5] האנרכיזם – הזרם השני בסוציאליזם הרדיקלי – קרוב מבחינות מסוימות לסוציאליזם האוטופיסטי יותר מן המרקסיזם. הרתיעה מעיסוק בדמות חברת העתיד פחות נפוצה בקרב האנרכיסטים. חיבור הביכורים של קרופוטקין מוכתר בשם: **האם שומה עלינו לעסוק בבחינת האידיאל של שיטה עתידית?** כלומר: בארגון החברתי של חברת העתיד – ותשובתו, הפותחת את המאמר, היא: "אני מאמין כי אכן שומה עלינו".[6] אבל גם כשקרופוטקין עוסק בשאלה זו הוא נזהר – כמו המרקסיסטים – ממתן תוכנית מפורטת ומוגמרת. בחיבור שהוזכר לעיל הוא מבהיר, כי במסגרת הדיון בשיטה העתידית אפשר לשרטט רק כמה מאפיינים בולטים או תיאוריות בסיסיות. האופן המדויק שבו יוגשמו התיאוריות האלה הלכה למעשה יכול להיקבע רק במעשה המהפכני עצמו, ולא בדיון תיאורטי א־פריורי. חצי יובל אחר כך, כשנדרש קרופוטקין לדמותה של חברת העתיד, בספרו **זיכרונות של מהפכן** הוא אומר:

> לצורות הייצור החדשות וכן לצורות כל מיני ההתאחדויות יינתן חופש גמור של התפתחות, ללא כפייה... מלבד זאת לא תקפא חברה זו על צורה אחת קבועה ומתה; להפך, היא תפשוט ותלבש צורות בלי הפסק, כי תהיה ברייה חיה, מתפתחת בלי סוף.[7]

דבריו אלה של קרופוטקין מבארים את הסיבה העקרונית שבעטיה לא יכול הסוציאליזם הרדיקלי להציג תיאורים מפורטים מדי של חברת העתיד מבלי להסתבך בסתירה עצמית: המאפיין המרכזי של חברה עתידית זו הוא היותה חברה חופשית. משמעות הדבר היא, כי בני החברה יוכלו לפעול, ליצור ולהתפתח באופן ספונטני מתוך חירות. מאליו מובן כי המבנה החברתי עצמו – בהיותו מפעל אנושי של בני החברה – יהיה נתון גם הוא ליצירה ספונטנית, לעיצוב ולפיתוח חופשיים. מכאן שאי אפשר להגדירו

א־פריורי.[8] בהתאם לגישה זו של הסוציאליזם הרדיקלי, לא יוצג כאן תיאור מפורט של החברה החופשית אלא רק כמה מיסודותיה. יתר על כן, הדיון ייערך בעיקרו על דרך השלילה, כלומר: הוא יצביע על יסודות של חברת ההווה הדכאנית העתידים להתבטל בחברה החופשית, יותר משיעסוק בחברת העתיד.

חברה חופשית היא חברה שבה בוטלה "השליטה האדנותית", או למצער צומצמה באופן המהווה שינוי איכותי. "שליטה אדנותית" מתקיימת כל אימת שאדם משרת בפעולתו אינטרסים חיצוניים וזרים לו; כשגורם זר שולט בפעילותו, מציב לה את תכליתה, שולט בה ומכוונה. התביעה לביטולה של השליטה האדנותית היתה חלק מ"פרויקט הנאורות" מראשיתו. הסוציאליזם הרדיקלי ירש תביעה זו, המזוהה לעתים עם הליברליזם הבורגני, והציב אותה כעיקר וכתכלית המאבק החברתי. אפשר לזהות, או לפחות להצביע על קִרבה יתרה, בין מושג "השליטה האדנותית" לבין מושג ה"דיכוי" הנפוץ בהגות הסוציאליסטית. ואולם, בשונה מן ההגות הבורגנית, תבע הסוציאליזם את ביטולה של השליטה האדנותית לא רק באופן מופשט (על ידי הענקת חירויות פורמליות בחוק) אלא גם בפועל ממש, בחייהם הקונקרטיים של בני האדם ובפרט באופן שבו הם מייצרים ומנכסים את צורכי קיומם. זהו עקרון היסוד של הסוציאליזם הרדיקלי, שנפרט לעקרונות משנה כלכליים, סוציולוגיים, פוליטיים וכדומה. הסוציאליזם הרדיקלי עמד על כך שהשליטה האדנותית, בחברת ימינו, קשורה הדוקות באופן הייצור הקפיטליסטי, ועל כן אי אפשר לבטלה מבלי שיבוטל אופן ייצור זה.[9]

הקשר שבין הקפיטליזם לשליטה האדנותית משתקף בקטגוריות של הניצול, הניכור ויחסי הסחורות: אופן הייצור הקפיטליסטי מושתת על ניצול האדם בידי זולתו. ככזה, הוא משמר את הניצול ואת ניכורו של האדם מפעילות חייו, ממהותו כיצור חופשי ומאחיו בני האדם. ביטולם, או למצער, צמצומם באופן איכותי, של הניצול והניכור מחייב, אפוא, את ביטול אופן הייצור הקפיטליסטי, וליתר דיוק: את ביטולם של ייצור הסחורות ויחסי הסחורות העומדים בתשתיתה של החברה המודרנית. נסביר את הטענות האלה.

המאפיין המובהק והבולט ביותר של הניצול בחברה הבורגנית, הוא גריפת הערך העודף שמייצרת עבודת השכיר בידי נותן העבודה (הקפיטליסט). הערך העודף (או עודף הערך), בהגדרתו הכללית ביותר, הוא הפער שבין ערכו של המוצר לבין סך כל הערך של המשאבים שהושקעו בייצורו (מכונות, חומרי גלם, עבודת אדם). על פי מרקס, כוח העבודה אף הוא מוצר – הוא "מיוצר" על ידי גידולו של הפועל, הזנתו, אספקת צרכיו הבסיסיים, וכן, אם מדובר בעבודה משוכללת: חינוכו, אימונו והכשרתו. ככל תוצר אחר, שקול ערכו של כוח העבודה של הפועל לכמות העבודה שהושקעה בייצורו. ואולם, כוח עבודה זה, כשנעשה בו שימוש בשילוב עם המכונות, חומרי הגלם וכו', יכול לייצר יותר מכפי שהושקע בו. כלשונו של מרקס: "העבודה־לשעבר, זו הגלומה בכוח העבודה, והעבודה החיה, שיש בכוח העבודה לעשותה - היינו, ההוצאות להחזקתו יום־יום מזה, והשקעתו יום־יום מזה - שני שיעורים שונים הם".[10]

במילים פשוטות: אם אמצעי המחיה הנחוצים כדי לקיים את כוח עבודתו של

הפועל במשך יום דורשים, לשם ייצורם, ארבע שעות עבודה, הרי כל שעת עבודה נוספת שהשקיע הפועל *מעבר* לשעת עבודתו הרביעית יוצרת עודף ערך בתוצר העבודה. כך גורף בעל המפעל את הערך העודף שייצרו פועליו.

יש להדגיש כי ייצורו של ערך עודף אינו תופעה מיוחדת של העידן הקפיטליסטי. המצב שבו בני אדם מייצרים, בכוח עבודתם, יותר מסך התוצרת הנחוצה כדי לקיים את כוח עבודתם – מצב זה הוא בגדר מציאות טרנס־היסטורית, והוא התקיים משחר הציוויליזציה. גם גריפת הערך העודף – המצב שבו מנכס אדם לעצמו את ערכה העודף של עבודת זולתו – אינו מאפיין רק את שוק הסחורות הקפיטליסטי. הצמית איש ימי הביניים עיבד את חלקתו והתקיים מתנובתה. ואולם, כמה ימים בחודש עבד הצמית באחוזתו של האציל, והתוצרת של עבודה זו היתה רכושו של אדונו. נוכל לומר שתנובת השדה של הצמית קיימה את כוח עבודתו, וכוח עבודה זה, בפעולת גומלין, ייצר את תנובת השדה. אבל התוצרת שהופקה מן השדה של האציל לא הושקעה בחידוש כוח עבודתו של הצמית, שכן היא נשארה ברשות האדון. על כן היתה בבחינת ערך עודף של עבודת הצמית, שנגרף על ידי בעל האחוזה. גם במשטר כלכלי של עבדות גרף האדון את הערך העודף של עבודת העבד: חלק מסוים מתוצר העבודה הושקע בייצורו מחדש של כוח העבודה, כלומר בסיפוק צרכיו המינימליים של העבד והאדון נהנה רק מן היתרה – מן הערך העודף שאותו ניכס לעצמו.

ובכן, אם נגדיר "ניצול" כ*"גריפת הערך העודף של עבודת אדם על ידי זולתו"*, נוכל לומר גם על הניצול שהוא תופעה טרנס־היסטורית: הוא קיים בכל חברה שבה העובד אינו מוכר כבעלים של מלוא תוצר עבודתו. תנאי זה הוא תנאי מספיק לניצול. כפי שאראה בהמשך, ייתכן כי זה אינו תנאי הכרחי: ייתכן שיש טעם לדבר על ניצול, לפחות במובן מסוים, גם במצב היפותטי שבו העובד הוא אכן הבעלים של כל פרי עבודתו. החברה הקפיטליסטית שונה מן החברות ההיסטוריות שקדמו לה בכך שבמסגרתה מתקיים הניצול בין סובייקטים שהם חופשיים ושווים על פי חוק. הפועל אינו רכושו של בעל המפעל. הוא אדם חופשי המוכר את סחורתו – את כוח עבודתו – לאדם אחר. כוח עבודתו של הפועל – ולא הפועל עצמו – הופך לרכושו של בעל המפעל כל עוד הוא מצוי ביחסי מעביד־עובד עם הפועל שלו. הבדל זה, שבין הפועל השכיר לבין העבד והצמית, אינו פורמלי בלבד, והוא משפיע על אופי ניצולו של הפועל. השפעה זו היא דיאלקטית במהותה: מעמדו של הפועל כסובייקט חופשי מגדיל את חירותו מצד אחד, ופותח, מצד שני, אפשרויות חדשות ונרחבות לניצול. הטענה שאין הבדל של ממש בין העבד לבין הפועל השכיר – טענה שמרקס נגרר אליה לא פעם בשטף הרטורי שלו[11] – היא מוגזמת, ואף אם אין היא בגדר הגזמה חמורה מדי ביחס למציאות הכלכלית של המאה ה־19, הרי בימינו מן ההכרח לתקן ולסייג אותה. יחד עם זאת, כל הבדל שנוכל להצביע עליו בין מעמדו של הפועל המודרני למעמדם של העובדים בתקופות קודמות, אין בו כדי לבטל את הדמיון הבסיסי ביניהם: הערך העודף שמייצרת עבודתם נגרף על ידי זולתם. ביטולו של מצב זה או, כאמור, צמצומו באופן איכותי, הוא אחת מן התביעות היסודיות של הסוציאליזם, אחד מן המאפיינים המהותיים של "חברת העתיד" הסוציאליסטית.

על פי ההשקפה הסוציאליסטית, המצב שבו מחולקת החברה ליצרנים ישירים המוכרים את כוח עבודתם כסחורה ולבעלי הון הגורפים את הערך העודף מעבודתם של הראשונים, מצב זה אינו כורח, מעין "חוק טבע", של החברה האנושית, אלא תולדה של תהליך היסטורי – תהליך הפרדתם של היצרנים בפועל מאמצעֵי הייצור שלהם – זולת כוח עבודתם – ועקב כך גם מתוצר עבודתם. תהליך זה, יש לו נקודת התחלה בזמן, שאותה יש לחפש לאו דווקא בתקופה קדומה של שחר הציוויליזציה אלא בעבר הקרוב יחסית, בשלביה הראשונים של התהוות הבורגנות בתוך החברה הפאודלית. אבל התהליך גם שב ובורא עצמו בכל פעם מחדש במסגרת אופן הייצור הקפיטליסטי. כך כותב מרקס ב**קפיטל**:

> יחס ההון – הנחה קודמת לו, **שתהא הפרדה בין הפועלים ובין הקניין בתנאי הגשמת העבודה**. משהספיק הייצור הקפיטליסטי לעמוד על רגליו־הוא, לא זו בלבד שהוא מקיים הפרדה זו, אלא הוא גם **חוזר ומייצרה בקנה מידה גדל והולך**. נמצאנו למדים: תהליך זה, **המביא לעולם** את יחס ההון, מן ההכרח שהוא יהיה **תהליך הפרדה, המפריד בין הפועל ובין הקניין בתנאי עבודתו** – תהליך, ההופך את אמצעי המחיה והייצור של החברה **להון**, מכאן, ואת היצרנים הישירים **לפועלים שכירים**, מכאן. הרי שזה המתקרא **הצבר ראשוני** שוב אינו אלא **תהליך ההפרדה ההיסטורי**, המפריד **בין יצרנים ובין אמצעי ייצור**.[12]

מרקס מציג בפרק 24 של **הקפיטל** (ספר ראשון) ניתוח היסטורי של תהליך נישול האיכרים העצמאים באנגליה מעל אדמתם.[13] תהליך זה, שבו נושלו היצרנים מבעלותם על אמצעי הייצור הראשון במעלה בחברה חקלאית – כלומר, האדמה – הוליד באנגליה את הנהירה אל הערים, את העוני המוחלט, את מעמד השכירים, את הפרולטריון.[14] על פי מרקס, מהוות תולדותיה של אנגליה בעת החדשה דוגמה מובהקת לאופן צבירתו של ההון הראשוני המאפשר את הפרדת היצרנים הישירים מאמצעי הייצור. הוגים סוציאליסטים אחרים הציגו תיאורים שונים על מקורותיה ההיסטוריים של החברה המודרנית. קרופוטקין, למשל, הדגיש את דיכויין של העדות והקהילות העצמאיות, בכפר ובעיר, בכוח הזרוע של המדינה הריכוזית.[15] אבל המשותף לכל התיאורים האלה הוא הצגתה של האלימות הבוטה – הנישול בכוח הזרוע – כתנאי הראשוני להתפתחות אופן הייצור הקפיטליסטי והחברה המודרנית בכללותה.[16] רוב האסכולות החשובות בסוציאליזם של המאה ה־19 מטיחות ביקורת דומה באידיאולוגיה הבורגנית ובפרקסיס הקפיטליסטי: החברה הבורגנית לא נולדה, כפי שהיא מדמה לעצמה באורח אידיאולוגי, מתוך הכרה בזכויות הבלתי ניתנות להפקעה של בני האדם אלא מתוך נישולם של הרבים בידי המעטים. הקפיטליזם לא נבע מן ההכרה בזכות הקניין אלא מן ההשתלטות בכוח על קניינם של האיכרים העצמאים, קנייני העדה ואדמות הכנסייה. לא ערכי השוויון והחירות אלא האלימות וכוח הזרוע הם שיצרו את התשתית להתהוות החברה הבורגנית.[17] וכמו בשעת לידתה,

כן גם בקיומה הנוכחי, אין החברה הזאת מגשימה את ערכי החירות והשוויון אלא מאפשרת את ניצולו של אדם ביד זולתו.

ביטולו של ניצול זה הוא מאפיין מהותי של "חברת העתיד" הסוציאליסטית, על פי כל השיטות הסוציאליסטיות החשובות של המאה ה־19. ראינו כי הניצול, כלומר גריפת הערך העודף, מושתת על הפרדתו של היצרן הישיר מאמצעי הייצור. מכאן שביטול הניצול מניח את ביטולה של הפרדה זו, או, במילים מפורשות, את ביטול הבעלות הפרטית על אמצעי הייצור והבעלות הפרטית על התוצרים, הנגזרת ממנה. מתוך שפע החיבורים והמסמכים המציגים טענות ממין זה ראוי אולי לצטט כאן את אחד הטקסטים הפחות פילוסופיים, אך היותר מפורסמים של תנועת הפועלים – את המצע שהתקבל בוועידת האיחוד של האייזנכים והלסאלִנים בגותהא, במאי 1875, המצע המוכר בשם **תוכנית גותהא**.[18]

1. העבודה היא מקור כל העושר וכל התרבות, ולפי שעבודה מועילה תיתכן רק בחברה וע"י החברה, הרי שפרי העבודה הבלתי מקוצץ שייך, בזכות שווה, לכל חברי החברה.
2. בחברה של ימינו – אמצעי העבודה הם מונופולין של מעמד הקפיטליסטים. תלותו של מעמד הפועלים, הנובעת מכך, היא סיבת הדלות והשעבוד לכל צורותיהם.
3. שחרור העבודה תובע את העלאת אמצעי העבודה לכדי רכוש משותף של החברה ואת ההסדרה השיתופית של כל העבודה תוך חלוקה צודקת של פרי העבודה...
4. בצאתה מעקרונות אלה, שואפת מפלגת הפועלים הגרמנית להגיע בכל האמצעים החוקיים אל המדינה החופשית ואל החברה הסוציאליסטית; **ואל ביטול הניצול בכל צורה שהיא**; אל סילוקו של כל אי שוויון סוציאלי ופוליטי.[19]

כידוע, מתח מרקס, ממקום שבתו בלונדון, ביקורת חריפה על מצע גותהא (ביקורת זו היא אחד מן המקומות הספורים שבהם מציג מרקס תיאור, אם גם תמציתי ביותר, של חברת העתיד החופשית). דומה כי ניתן להעמיד את ביקורתו של מרקס – או לפחות את החלק העקרוני־פילוסופי שלה – על הטענה הבאה: תוכנית גותהא אינה מציגה שחרור רדיקלי של האנושות; היא מבטלת באופן תיאורטי את חלוקת החברה ליצרנים ישירים (פרולטריון) ולגורפי ערך עודף (בעלי הון) אך אין היא מבטלת את עצם היחסים הסחורתיים, את עצם קיומו של האדם כיצרן סחורות. אין היא נוגעת בשורש *הניכור* שבקיום האנושי, ולכן, בחשבון אחרון, גם אין בכוחה לבטל את *הניצול*, ומכל מקום אין היא מגעת עד "ביטול הניצול בכל צורה שהיא".

את הניכור, המאפיין את מצבו של האדם בחברה הקפיטליסטית, ניתח מרקס בפרק הרביעי של *כתבי היד הכלכליים־פילוסופיים* שלו – בפרק שכותרתו "העבודה המנוכרת".[20] חיבור חשוב זה הוא טיוטה שלא פורסמה בחייו של מרקס, ולא זכתה

מעולם לעריכה סופית. בחיבוריו המאוחרים יותר, מצטמצם מאוד השימוש של מרקס במושג "ניכור". אבל אף כי מרקס המאוחר אינו מרבה להשתמש במושג "ניכור", הטעון משמעויות פילוסופיות בכלל והיגליאניות בפרט, נותר בעינו הניתוח שלו על העבודה בחברה הבורגנית – ניתוח המציג אותה *כעבודה מנוכרת*. יתר על כן, הדיונים של מרקס על החברה החופשית (כמו, למשל, **בביקורת תוכנית גותהא** שאתייחס אליה בהמשך) מתארים אותה כחברה שבה בוטל הניכור, דבר הכרוך ללא הפרד בביטולם של יחסי הסחורות. מכאן, שדבריו של מרקס, בחיבוריו המאוחרים, אינם סותרים אלא משלימים את הדיון הפילוסופי, המוצג **בכתבי היד הכלכליים־פילוסופיים** על המושג "ניכור". במובן מסוים, מהווים **כתבי היד** תשתית פילוסופית לחקירותיו של מרקס המאוחר בתחומי ההיסטוריה, הפוליטיקה, הכלכלה והחברה. בדברי הבאים אדון, אפוא, במושג "ניכור" כפי שהוא מופיע במפורש **בכתבי היד הכלכליים־פילוסופיים**, וכפי שהוא משתמע מכתבים אחרים של מרקס. אדגיש, כי לא אעסוק במושג סבוך ורב־פנים זה אלא במידה הדרושה לענייננו; היינו: הבהרת הטענה כי ביטול הניכור, או צמצומו באורח איכותי, הוא תנאי הכרחי לכינונה של חברה חופשית, וכי ביטול זה פירושו ביטול היחסים הסחורתיים. בהמשך אראה, בעיקר בהסתמך על קרופוטקין, כי גם הוגים וזרמים רדיקליים לא מרקסיסטיים שותפים לעמדה זו, אף אם נעדר מדבריהם הניתוח התיאורטי המקיף של הבעיה, המצוי בכתבי מרקס.

בפרק "העבודה המנוכרת" **בכתבי היד** מבחין מרקס בארבעה היבטים של תופעת הניכור: (א) ניכורו של הפועל מתוצר עבודתו; (ב) ניכורו מתהליך עבודתו; (ג) ניכורו מ"מין האדם" או ממהותו כ"יצור בן מינו" – שני ניסוחים מעורפלים משהו, שדומה כי יש להבינם כניכורו של הפועל ממהותו האנושית כיצור בן חורין; (ד) ניכורו של האדם מזולתו.

ניכורו של הפועל מתוצר עבודתו בא לידי ביטוי בעובדה שבמסגרת אופן הייצור הקפיטליסטי תוצר זה אינו שייך לו. בעבודה – בפעילות המודעת על הטבע – משקיע האדם את מרצו, את תבונתו, את כוחו, את פעילות חייו. בדרך זו הוא מנכס לעצמו את הטבע ה"גולמי", או, כלשונו של מרקס, "רוכש את העולם".[21] ואולם, בתנאיה של הכלכלה הקפיטליסטית, המוצר שבו הושקעה עבודתו של הפועל אינו שייך ליוצרו. "המושא (האובייקט), שנוצר על ידי העבודה, מוצרה, מופיע ומתגלה כמהות זרה, ככוח בלתי תלוי ביוצרו".[22] כך, תחת שיהא "רכישת העולם", הופך עיבוד הטבע לאיבודו: המוצר ה"כולא בתוכו" את פעילות חייו של הפועל אינו שייך לו אלא למעבידו. נדגיש, כי תיאור זה נכון לא רק ביחס לתנאי הייצור של המאה ה־19 – שבהם נמצא הפועל המייצר על סף רעב וחוסר כול; הוא עומד בעינו, באופן עקרוני, גם בתנאי המאה ה־20 בארצות המערב, שבהם נהנה הפועל מרווחה חומרית מסוימת. השפע שהוא זוכה לו הוא עדיין מעט מזעיר ביחס לשפע שהוא מייצר בשביל מעסיקו.

באשר למובן השני של הניכור: "כיצד ייתכן שיעמוד הפועל כנוכרי מול תוצר עבודתו", שואל מרקס בבואו לדון בהיבט הניכור מתהליך העבודה, "אילולא ניכר את עצמו במעשה הייצור גופא? המוצר אינו אלא סך הכול של הפעילות, של

הייצור. אם המוצר הוא הניכור, הרי שהייצור עצמו חייב להיות ההתנכרות הפעילה, ניכורה של הפעילות, פעילות ההתנכרות עצמה".[23] **הפועל השכיר אינו ברשות עצמו בשעת עבודתו. אין הוא מגשים את עצמו באמצעותה. אין הוא מספק את צרכיו האנושיים בעבודה עצמה, אלא זו משמשת רק אמצעי לסיפוק הצרכים שמחוץ לה. כלומר: אמצעי להשגת השכר שיאפשר לפועל לרכוש מוצרים נחוצים לשם קיומו ורווחתו. העבודה של הפועל נתפסת כחיצונית לו,** משום "שאין היא שלו אלא של זולתו, שאין הוא שייך בה לעצמו, אלא למישהו אחר".[24] **כוח העבודה עצמו הופך לסחורה שהפועל מוכר למעבידו. על פי תנאי המכירה, כלומר, על פי חוזה ההעסקה, הופך כוח עבודתו של הפועל לרכושו של המעביד למשך שמונה, עשר או 12 שעות בכל יום. אלא שלא כמו קניינים אחרים, כוח העבודה אינו ניתן להפרדה מן העובד עצמו. וכך, למשך אותן שעות שבהן שייך כוח עבודתו לאחר, נמצא גם הפועל עצמו בחזקתו של אחר זה. כך מתאר זאת מרקס בחיבורו עבודה שכירה והון:**

> כוח העבודה הוא, אפוא, מין סחורה, אשר בעליה, העובד השכיר, מוכרה לבעל ההון. משום מה הוא מוכרה? כדי לחיות.
>
> אבל פעילותו של כוח העבודה, היינו העבודה, היא פעילות חייו של העובד עצמו, היא הגילוי של חייו שלו. ואת **פעילות חייו** זו הוא מוכר לזולתו כדי להבטיח לעצמו את אמצעי המחיה הדרושים לו. משמע, פעילות חייו אינה בשבילו אלא אמצעי שיוכל להתקיים. הוא עובד כדי שיוכל לחיות. הוא עצמו אינו מעלה את עבודתו בחשבון חייו, אדרבא, היא קורבן חייו. סחורה היא, שהוא מוכרה לזר. ולכן, תוצרת פעילותו אינה גם תכלית פעילותו. בשביל עצמו מייצר הוא לא את המשי שהוא אורג, לא את הזהב שהוא כורה מן המכרה בהרים, לא את הארמון שהוא בונה. הדבר שהוא מייצר לעצמו הוא **שכר העבודה**; והמשי, הזהב, הארמון, נהפכים בשבילו לכמות מסוימת של אמצעי מחיה, אולי לחולצת כותנה, למטבע נחושת, ולדירה במרתף. והפועל אשר במשך שתים־עשרה שעות הוא אורג, טווה, קודח, חורט, בונה, גורף, מכתת אבנים, מכתף וכו' – כלום שתים־עשרה שעות אלו של אריגה, טווייה, קדיחה, חריטה, בנייה, גריפה, כיתות נחשבות בשבילו כגילוי חייו, כחיים? להפך. החיים מתחילים בשבילו רק משעה שפוסקת פעילותו זו, רק ליד השולחן, על ספסל בפונדק, במיטה. ואילו לשתים־עשרה שעות העבודה אין בעיניו שום טעם בתורת אריגה, טווייה, קדיחה וכו', אלא בתורת **השתכרות** המביאתו אל השולחן, אל ספסל הפונדק, אל המיטה.[25]

גם כאן, כמו בדיון על ההיבט הקודם של הניכור, יש להעיר, כי הדברים עומדים בתוקפם העקרוני גם כשהעבודה עצמה שוב אינה כה מפרכת, מונוטונית ומשעממת, וגמולה אינו זעום כל כך. לא רק האורג, הטווה והבנאי – גם המהנדס, מתכנת המחשבים ושחקן הכדורגל מוכרים את כוח עבודתם לזולתם. יתר על כן, לפחות מבחינה אחת – הבחינה האובייקטיבית – הניכור נשאר בעינו גם כשהעבודה נתפסת

על ידי הפועל, באופן סובייקטיבי, כהגשמת מהותו ולא ככורח הנכפה עליו. אדם שלמד לראות עצמו כ"מכשיר הִשְׁתַּכְּרוּת", ימצא בעבודה המנוכרת את הגשמת אישיותו (בתנאי שהשכר גבוה) אבל זאת בדיוק משום שאישיותו עצמה נתפסת על ידו באופן מנוכר.

הדברים האחרונים קשורים כבר בהיבט השלישי שמבחין מרקס בתופעת הניכור – התנכרות האדם ממהותו כ"יצור בן מינו" (Gattungswesen, Species-Being). "האדם הוא יצור בן מינו", אומר מרקס, "לא רק מחמת שהוא הופך את המין לאובייקט שלו, הלכה למעשה - הן את מינו שלו והן את מינם של החפצים האחרים, אלא... גם... מחמת שהוא מתייחס אל עצמו כאל יצור אוניברסלי, ולכן כאל יצור חופשי".[26] כלומר, היות האדם יצור בן מינו פירושו שהוא יצור הקובע את מהותו – ההופך את מהותו שלו, כמו גם את מהותם של חפצים ויצורים אחרים, לאובייקט של הכרתו ושל פעולתו המעצבת. דבר זה כרוך בכך שהאדם תופס את עצמו כיצור אוניברסלי. האוניברסליזם של האדם פירושו, קודם כול, שהוא מייצר וצורך את צורכי קיומו באופן אוניברסלי,[27] כלומר: כללי ורב־גוני. שלא כמו החיה – אין האדם מקובע אל אופן חיים אחד. תודעתו ורצונו הופכים את אופן החיים שלו למושא של פעולתו, ופעולתו משנה תדיר את אופני חייו. האדם הופך עצמו ליצור היכול לחיות במדבר וביער, ובכל תנאי האקלים; הוא הופך עצמו ליצור ימי כשהוא ממציא את הסירה, וליצור מעופף כשהוא ממציא את המטוס; הוא הופך עצמו, אם כן, ליצור אוניברסלי מבחינת אופן קיומו. פעילות חייו של האדם היא מודעת ולא אינסטינקטיבית בלבד, ובשל כך היא חופשית. אף שפעילות זו היא בראשיתה היענות לצרכים הפיזיים, הרי שאין היא משועבדת כל־כולה לצרכים האלה. מראשיתה יש בפעילות האנושית יסוד של חופש – מעצם היותה פעילות מודעת. פעילות זו מתגלה כמימוש של מהות האדם, כחירותו השלמה, כשהיא חורגת מסיפוק הצרכים הפיזיים ונעשית פעילות שתכליתה בה עצמה; כשהיא הופכת מייצור ליצירה:

> החיה ופעילות החיים שלה, חד הם. אין היא נבדלת מהם. היא זהה עם פעילות החיים שלה. האדם עושה את פעילות חייו עצמה למושא של רצונו ושל תודעתו. יש לו פעילות חיים מודעת. אין היא היקבעות שעמה הוא מזוהה באורח בלתי אמצעי. פעילות החיים המודעת מאבחנת את האדם מפעילות החיים של החיה. רק בתורת שכזה האדם הוא יצור בן מינו. לשון אחר: הוא יצור בעל הכרה, דהיינו, חייו עצמם הם מושא בשבילו רק משום שהוא יצור בן מינו. רק מסיבה זו פעילותו היא פעילות חופשית...
>
> יצירתו המעשית של עולם מושאי, עיבודו של הטבע הלא־אורגני, הוא מימושו של האדם כיצור בן מינו בעל הכרה, דהיינו כיצור המתייחס אל מינו כאל מהותו... אמת שגם החיות יוצרות. הן בונות קינים, מקומות מגורים, כמו הדבורה, הביבר והנמלה. אולם החיה יוצרת אך ורק מה שהיא זקוקה לו באורח בלתי אמצעי בשביל עצמה או בשביל ולדותיה; היא יוצרת באורח חד־צדדי, ואילו האדם יוצר באורח אוניברסלי; היא יוצרת אך ורק תחת לחצם של

צרכים פיזיים בלתי אמצעיים, ואילו האדם יוצר אף כשהוא חופשי מצרכים פיזיים ויוצר באורח אמיתי אך ורק תוך חירות מצרכים אלו; החיה יוצרת את עצמה, ואילו האדם יוצר מחדש את הטבע כולו; מוצרה של החיה שייך באורח בלתי אמצעי לגופה שלה, ואילו האדם ניצב חופשי מול מוצרו. החיה צרה את עצמה לפי מידתו וצרכיו של המין שהיא שייכת אליו, ואילו האדם יודע ליצור לפי מידתו של כל מין ולהתאים בכל מקום את קנה המידה הטבוע במושא; לכן יכול האדם ליצור אף לפי חוקי היוֹפי.[28]

ואולם, בתנאיה של העבודה המנוכרת, הופכת הפעילות המודעת על הטבע מביטוי מהותו של האדם לאמצעי קיום גרידא. אין האדם עובד לשם היצירה, לשם הביטוי העצמי, לשם החצנת ישותו הפנימית אל העולם האובייקטיבי של "הטבע", אלא לשם השגת צורכי הקיום ההכרחיים. ראינו קודם, כי תוצרה של הפעילות האנושית מתייצב אל מול הפועל כמהות זרה. כעת אנו רואים שפעילות היצירה עצמה נתפסת, במציאות המנוכרת, לא כמטרה, אלא כאמצעי גרידא: תחת שישמש הקיום הפיזי של האדם מצע לפעילותו היוצרת, נעשית הפעילות היוצרת אמצעי לקיום הפיזי:

התודעה שיש לו לאדם על טיבו האנושי מתגלגלת על ידי הניכור לכך, שחייו בתור אדם הופכים לאמצעי לגביו... העבודה המנוכרת הופכת אפוא... את **חיי האדם כיצור בן מינו**... למהות זרה, **לאמצעי לקיומו האינדיווידואלי**. היא מנכרת לאדם את גופו שלו, כמו גם את הטבע שמחוצה לו, כמו גם את מהותו הרוחנית, את **מהותו האנושית**.[29]

הניכור במשמעות הרביעית שלו הוא ניכורו של האדם מזולתו. ניכור זה קשור, לפי מרקס, בניכור האדם מתוצר עבודתו, מפעילות חייו ומטיבו כיצור בן מינו.[30] כשפעילותו היוצרת של האדם ותוצר פעילותו – ה"פרויקציה" של האדם על עולם האובייקטים – מתייצבים מול האדם כעוצמה זרה, אין זאת אלא משום שאין הם שלו אלא של זולתו, של אדם זר לו. כוח עבודתו של הפועל שייך למעסיקו וכך גם פרי עבודתו. בדומה לאופן שבו הופכת פעילות האדם על הטבע מביטוי של מהותו לאמצעי קיום בלבד, כך הופכת האינטראקציה החברתית שלו, מהותו כ"זוּאוֹן פּוֹליטיקוֹן" ("חיה פוליטית"), לאמצעי קיום *ולמלחמת קיום*. *יחסים אנושיים מלאים*, עשירים ואותנטיים – יחסים שדוגמתם אפשר לראות, לפעמים, בקשרי אהבה, הורות ומשפחה – אינם אפשריים בקנה מידה רחב כשכל אדם תופס את עצמו ואת זולתו כקונה או כמוכר של כוח עבודה או של מוצרים. כשהאדם מתייחס אל עצמו ואל הזולת בראש ובראשונה במושגים סחורתיים, הופך שוק החליפין של הסחורות לאינטראקציה החברתית השלטת. שוק החליפין הזה הוא אנטגוניסטי מטבעו, גם אם האנטגוניזם מרוכך בכוחם של החוק, המשפט וכללי "המסחר ההוגן". במקום אחר (בחיבור **לשאלת היהודים**) ובהקשר שונה במקצת (בדיון על "זכויות האדם" בחברה הבורגנית) מתאר מרקס את אופיה של האינטראקציה החברתית המנוכרת:

זכות הקניין היא... זכותו של האדם ליהנות מרכושו בהתאם לרצונו... באורח שרירותי, מבלי להזדקק לאנשים אחרים ולהתחשב בהם, ללא תלות בחברה, ולעשות בו ככל העולה על רוחו: זוהי זכות ההנאה האנוכית. חירות אינדיווידואלית זו, כיישום תועלתי זה עצמו, הם המהווים את בסיסה של החברה האזרחית. חירות זו היא הגורמת לכך **שכל אדם יראה בזולתו לא את מימוש עצמו אלא סייג לעצמו**...

אף אחת ממה שקרוי זכויות האדם אינה מתעלה... מעל לאדם האנוכי, מעל לאדם כפי שהוא מצוי בחזקת איש החברה האזרחית, כשהוא מוגבל לתחום האינטרסים הפרטיים שלו ולתחום רצונו השרירותי הפרטי ומנותק על ידי כך מן הכלל. לא זו בלבד שאין האדם מתגלה על ידי זכויות האזרח בתור יצור בן מינו: **חיי האדם בתור יצור בן מינו, החברה, מתגלית כמסגרת שהיא חיצונית ליחידים, כסייג לאי תלותם המקורית.** הזיקה המקשרת את בני האדם כאן הוא הכורח הטבעי, הצורך והעניין הפרטי, שמירת קניינם ואישיותם האנוכית.[31]

ארבעת ההיבטים שמבחין מרקס בתופעת הניכור קשורים כולם, כפי שאפשר לראות, באופן הייצור ובניכוס התוצרים בחברה הבורגנית, כלומר: בקניין הפרטי וביחסי הסחורות.[32] היחסים החברתיים המושתתים על שוק חליפין של סחורות, ושבמסגרתם נתפסת גם עבודת האדם כסחורה, הם המנכרים את האדם מתוצר עבודתו, מתהליך עבודתו, ממהותו כיצור חופשי ומבני האדם שותפיו לחברה. יודגש, כי הניכור מקיף את כל בני החברה: את הפועל כמו את הקפיטליסט, את העובד השכיר כמו את מעבידו. כתב היד של הפרק "העבודה המנוכרת" נקטע במקום שבו עובר מרקס מניתוח ניכורו של הפועל אל הניכור של בעל ההון. ואולם, דומה שדי במה שנאמר כדי להבין את המכלול: אף שהעמל, העוני והמצוקה הם בעיקר נחלתו של הפועל, הרי שהיחסים הסחורתיים – ומכאן תפיסת האדם את עצמו ואת זולתו בבחינת סחורה – חלים על בעל ההון לא פחות, ואולי אף יותר, מאשר על הפועל השכיר שלו. אף כי אופן השעבוד של הפועל והקפיטליסט אינם זהים, שניהם כאחד אינם חופשים ממש; שניהם רתוקים, כביכול, אל המנגנון הכלכלי-חברתי של ייצור הסחורות. כלשונו של מרקס:

הייצור יוצר את האדם לא רק בתור **סחורה, סחורה** אנושית, את האדם **בדמות הסחורה**; הוא יוצר את האדם, בהתאם לקביעה זו, גם בתור יצור שאנושיותו ניטלה ממנו מבחינה רוחנית וגופנית גם יחד – אי מוסריות, הפלת ולדות, שיעבודם של הפועלים והקפיטליסטים. תוצרו הוא **סחורה בעלת תודעה עצמית** ובעלת **פעילות עצמית**... **הסחורה האנושית**.[33]

עד כאן עמדתי בקצרה על משמעותו של מושג ה"ניכור" בפילוסופיה של מרקס, ועל הקשר של מושג זה אל יחסי הסחורות. כעת ניתן לחזור אל התביעה הסוציאליסטית

לביטול הניצול, כלומר – גריפת הערך העודף (תביעה המופיעה, למשל, **בתוכנית גותהא**) ולהסביר מדוע אין תביעה זו מספקת לדעת מרקס; מדוע אין בה די ליצירתה של חברה חופשית, לביטול הניכור ולכן גם לביטולו השלם של הניצול. בניתוח של **תוכנית גותהא** מראה מרקס כי תוכנית זאת, עם שהיא מבקשת לחולל שינוי חברתי מהפכני, שבויה עדיין במושגי החברה הקיימת, ועל כן מסתבכת בסתירות פנימיות. כך, למשל, ביטול המונופולין של הקפיטליסטים על אמצעי הייצור והפיכתם של אלה לרכוש משותף של כל בני החברה, אמורים, לכאורה, לפטור את הפועל מן ההכרח להעביר את עודף הערך שמייצרת עבודתו לידי בעל ההון החולש על אמצעי הייצור, ובאופן זה להשאיר בידיו את "פרי העבודה הבלתי מקוצץ". אבל, מעיר מרקס, אנשים שאינם עובדים – למשל, ילדים, זקנים, נכים וכו', יתקיימו גם בחברה נטולת קפיטליסטים. האם גם להם, בחזקת "בני החברה", זכות שווה על פרי העבודה? אם כן, הרי שמפרי העבודה של הפועל יקוצצו צורכי המחיה של אלה שאינם עובדים, ואם לא – הרי תוכחש "זכותם השווה" של כל בני החברה (ובכלל זה אותם "לא־עובדים") לפרי העבודה.[34]

אפשר לטעון שפולמוס זה של מרקס נראה כדקדקנות יתר. ייתכן שטענה זו מוצדקת מבחינות מסוימות, אבל מן הבחינה הפילוסופית, נודעת לדברים האלה חשיבות גדולה. מרקס מצביע כאן על בעיה עקרונית בתוכניות סוציאליסטיות **כתוכנית גותהא**: האדם העובד ניצב כאן לא מול הקפיטליסט הפרטי, אלא מול החברה בכללותה, "הקפיטליסט המופשט", הנוטל ממנו – ממש כמו המעסיק הפרטי – את פרי עבודתו ומחזיר לו חלק ממנו בתור צורכי קיום. כדי שלא יתהוו כאן בדיוק אותם יחסים מנוכרים שתוארו לעיל, צריך שהניכור הבסיסי שבין האדם לחברה ובין האדם לעבודה יבוטל. היינו: שהיחסים החברתיים והעבודה – כלומר, האינטראקציה עם בני אדם אחרים ועם הטבע – יהיו, עבור כל אדם, לא אמצעי קיום בלבד, אלא מימוש של מהותו. לשם כך נחוץ שתוצרי העבודה לא ייתפסו כסחורות לחליפין, ושכוח העבודה לא ייתפס כסחורה לחליפין. המשלים הלוגי של הדרישה הזאת הוא הדרישה שכל אדם יקבל את הנחוץ לו בלי תלות בכוח הקנייה שלו – כלומר, בתוצרים או בכוח העבודה שהוא יכול לתת בתמורה – אלא בהתאם לצרכיו. רק כך, כשיוסר עקרון החליפין,[35] ייעלם האנטגוניזם שביחסי הייצור וייעלם אופיה המנוכר של העבודה:

> במסגרת החברה השיתופית... אין היצרנים מחליפים את תוצריהם זה עם זה; כמו כן אין העבודה שהוצאה לתוצרים מופיעה כאן כערך אותם התוצרים, כתכונה ממשית האופיינית להם, משום שמכאן ואילך הופכות עבודות היחיד לחלק בלתי נפרד של עבודת הכלל... לא עוד בעקיפין אלא במישרין.[36]

בחברה הקומוניסטית המתוארת **בתוכנית גותהא** רואה מרקס סוג "פרימיטיבי", או ראשוני, של סוציאליזם, שנגוע עדיין במאפיינים רבים של החברה הבורגנית שמקרבה הגיח. אכן, בחברה קומוניסטית ראשונית זו יבוטל ניצול הפועלים על ידי בעלי ההון החולשים על אמצעי הייצור, ומבחינות רבות תהיה זו חברה "הוגנת" יותר – בלשונו

של מרקס: חברה שבה "עיקרון ומעשה אינם מנוגדים עוד זה לזה"[37] – **אבל לא יבוטלו בה שוק החליפין של הסחורות, תפיסת כוח העבודה כסחורה, תפיסת העבודה עצמה כאמצעי קיום בלבד וההתייחסות המוגבלת, ה"פונקציונלית" והחד־פנית של האדם אל עצמו ואל זולתו:**

> מדובר כאן בחברה קומוניסטית, לא כמות **שנתפתחה** על יסודותיה שלה־עצמה, כי אם, להפך, כמות שהיא **יוצאת** זה עתה מתוך החברה הקפיטליסטית; ואשר מכל הבחינות – הכלכלית, המוסרית, הרוחנית – עדיין טבוע בה אפוא חותמה של החברה הישנה, שמתוכה היא באה. לפיכך חוזר ומקבל היצרן הבודד – לאחר הניכויים – בדיוק את אשר הוא נותן לה... כמות העבודה שהוא מסר לחברה בצורה אחת – הוא חוזר ומקבלה בצורה אחרת.
>
> מסתבר, שורר כאן העיקרון, המסדיר את חליפי הסחורות, כוונתנו: חליפין של שווי ערך... כמות מסוימת של עבודה בצורה אחת מוחלפת בכמות מסוימת של עבודה בצורה אחרת.
>
> על כן: מבחינה עקרונית, הזכות השווה – עדיין היא כאן **הזכות המשפטית הבורגנית...**
>
> זכות המייצרים שיעורה כשיעור הספק עבודותיהם; השוויון הוא בכך, שמודדים **בקנה מידה שווה**, בעבודה.
>
> זכות **שווה** זו הנה זכות בלתי שווה לגבי עבודה בלתי שווה. אין היא מכירה בהבדלי מעמדות, משום שכל אדם אינו אלא פועל, כמו כל אדם זולתו; אבל היא מכירה, בשתיקה, בכישרונות האינדיווידואליים, ומכאן, בכושר ההספק השונה, כבזכויות יתר טבעיות. **לפיכך, זכות משפטית זו מיוסדת על אי שוויון, לפי תוכנה – כמו כל זכות משפטית.** הזכות המשפטית אין לתופסה לפי טבעה אלא כשימוש בקנה מידה שווה; אבל היחידים הבלתי שווים... ניתנים למדידה בקנה מידה שווה רק במידה שרואים אותם מנקודת השקפה שווה, במידה שתופסים אותם מבחינה אחת מסוימת, למשל, במקרה הנתון – במידה שמביטים עליהם כעל פועלים ותו לא, ומתעלמים מכל השאר. להלן: פועל אחד נשוי, חברו אינו נשוי, לזה ילדים יותר משיש לשני וכו' וכו'... משמע, שהאחד מקבל למעשה יותר מחברו, האחד עשיר מחברו וכו'. כדי למנוע את כל אותם הליקויים, מן הצורך שהזכות תהא בלתי שווה תחת שתהא שווה.[38]

יודגש, כי מרקס לא פסל חברה קומוניסטית ראשונית מן הסוג המתואר **בביקורת תוכנית גותהא** פסילה גורפת. נהפוך הוא, מן הכתוב עולה שהוא ראה בה שלב מעבר הכרחי, או לפחות מסתבר, בין החברה הקפיטליסטית לחברה הקומוניסטית במלוא התממשותה.[39] מבחינות חשובות דומים סעיפי **תוכנית גותהא** לרשימת הצעדים המהפכניים המופיעה **במניפסט הקומוניסטי** – צעדים שאותם ינקוט מעמד הפועלים מיד עם תפיסת השלטון הפוליטי במדינה.[40] ביקורתו של מרקס עומדת על

כך שאי אפשר לראות בצעדים האלה את סוף הדרך: הם נחוצים להשגת המטרה, אך אינם המטרה עצמה – אין הם מהווים כבר, בפני עצמם, את החברה החופשית שהיא תכלית המאבק הסוציאליסטי. משהו מדמותה של חברה זו מציג מרקס – הן במניפסט והן בביקורת תוכנית גותהא – מיד לאחר הדיון באותם "צעדים ראשונים". בשני החיבורים מדובר בפסקה אחת קצרה אך רבת חשיבות. אביא כאן את הדברים מן הביקורת:

> בשלב גבוה יותר של החברה הקומוניסטית, לאחר שתיעלם הכפיפות המשעבדת של היחידים אל חלוקת העבודה, לאחר שייעלם גם הניגוד בין עבודה רוחנית לגופנית, לאחר שהעבודה לא תהא רק אמצעי למחיה, אלא תיעשה היא גופה צורך החיים הראשון; לאחר שיגדלו כוחות הייצור עם ההתפתחות הכול־צדדית של היחידים ולאחר שכל מעיינות העושר הקיבוצי יפכו במלוא השפע – אז רק אז אפשר יהיה לחרוג כליל מאופקיו הצרים של חוק המשפט הבורגני ורק אז תוכל החברה לחרות על דגלה: מכל אדם לפי יכולתו, לכל אדם לפי צרכיו.[41]

רק בחברה כזאת, שבה יבוטלו יחסי הסחורות, יבוטל באופן מלא גם הניצול; ליתר דיוק: יבוטלו כל צורות הניצול שאינן הכרחיות, הניצול יצומצם עד לרמת ההכרח. יסודות חברת העתיד המתוארים בתוכנית גותהא – בעלות משותפת על אמצעי הייצור, שוויון ערך העבודה, חלוקת הטובין בהתאם לשעות העבודה החברתית המועילה שתרם כל אחד – מבטלים, אכן, את ניצולו של אדם בידי רעהו, אבל הם מותירים בעינו סוג אחר של ניצול: את ניצול האדם בידי עצמו. סוג זה של ניצול מקביל, פחות או יותר, להיבט השלישי שזיהה מרקס במושג ה"ניכור": התנכרות האדם למהותו כיצור בן מינו. ממהותו של האדם, על פי מרקס, הוא היותו יוצר; האדם פועל על הטבע ומעצב אותו, וזאת באורח מודע ובאופן אוניברסלי, כלומר: כל־צדדי, רב־צורות; האדם – בניגוד לחיה – אינו מקובע אל אופן אינטראקציה מסוים ומצומצם עם הטבע. מהות אנושית זאת "נישאת" אצל כל אדם על גבי מצע ביולוגי של גוף, התלוי בחילוף החומרים עם הטבע – כלומר: בעבודה המאפשרת סיפוק הצרכים – כדי להתקיים. בחברה הסחורתית, המנוכרת, משרתת פעילות היצירה את סיפוק הצרכים, כלומר: המהות מנוצלת למטרת הקיום. הפועל עובד כדי להבטיח את קיומו ולא כדי לבטא את מהותו באורח חיובי. האוניברסליזם שלו מקובע, לפחות למשך שעות העבודה, אל אופן פעולה אחד, שגרתי למדי. ניצול זה של המהות על ידי הקיום אינו תלוי, אפוא, רק בקיומו של מעביד הגורף את הערך העודף: כאן אפשר לומר כי הייצור לשם הקיום גרידא של האדם גורף את עודף הזמן, האנרגיה הגופנית והנפשית וכוחות היצירה שלו, שיכולים להיות מופנים ליצירה חופשית. רק כשיבוטלו חילופי הסחורות, וכל אדם יקבל את צורכי קיומו בלי תלות בעבודתו, תחדל הפעילות האנושית מלהיות משועבדת לייצור צורכי הקיום (כלומר, לאמצעי) ותהיה לפעילות יצירה חופשית, כלומר: תהיה לביטוי חיובי של המהות.

כאן יש להעיר כי מידה מסוימת של עבודה לשם הקיום תישאר בכל חברה אנושית – ולו גם החופשית ביותר. כל עוד תלוי האדם בחילוף החומרים עם הטבע יהיה עליו להקדיש חלק ממרצו להסדרתו של חילוף חומרים זה, כלומר: לעבודה – כאן "עבודה" לא כביטוי חופשי של המהות היוצרת, אלא כייצורם של צורכי הקיום. תחום זה הוא תחום "ממלכת הכורח" שרק על בסיסה ניתן לקיים את ממלכת החירות. אי אפשר לבטל כליל את ממלכת הכורח, אך אפשר לצמצם אותה באופנים כמותיים ואיכותיים. מרקס דיבר בדרך כלל על צמצום כמותי:[42] הסדרה רציונלית ושיתופית של העבודה לשם קיום עשויה לצמצם את כמות המרץ והזמן המושקע בה למינימום הכרחי, ולהגדיל מאוד את תחומו של הפנאי – תחומה של "ממלכת החירות" ("קיצור יום העבודה הוא התנאי היסודי", כתב מרקס בהקשר זה).[43] את תנאי העבודה עצמם ניתן רק לעשות לתנאים "מכובדים ככל האפשר והולמים את מהותם האנושית [של העובדים]. אבל תמיד יישאר זה תחום של הכרח".[44] מעיניו של מרקס, שהכיר רק את התעשייה מונעת הקיטור של המאה ה־19, נעלמו האפשרויות הקונקרטיות הגנוזות בטכנולוגיה מתקדמת יותר. מרקסיסטים בני המאה ה־20, כגון הרברט מרקוזה, מדברים גם על שינוי איכותי ב"ממלכת הכורח" עצמה: הטכנולוגיה המתקדמת, ובפרט המִחשוב והאוטומציה, מאפשרת להכניס יסודות של יצירה חופשית אל תוך תהליך הייצור, או, כלשונו של מרקוזה: "את ממלכת החופש יש למצוא בתחומי ממלכת ההכרח, בעבודה ולא מחוץ לעבודה".[45] בכך "חוזר" מרקוזה, מבחינה מסוימת, מן "הסוציאליזם המדעי" של מרקס אל האוטופיזם של פורייה, ומדבר על "זיווג בין הטכניקה והאמנות ובין המשחק"[46] גם בתוך תחומיה של העבודה ולא רק מעבר להם. בזמנו של פורייה ואף בזמנו של מרקס, היה רעיון העבודה כמשחק, או כיצירה, בגדר אוטופיה מופשטת. בימינו, סיפקו ההתפתחויות הטכניות והחברתיות מצע קונקרטי לאוטופיה הזאת ועשו אותה לאפשרות ריאלית.

מן הדיון הנפרשׂ בפרק זה עולה, כי אנו יכולים לדבר, בהכללה כלשהי, על שני "סוגים" של סוציאליזם ואולי על שתי "דרגות" שלו. הסוג הראשון מציב את היעדים החברתיים הבאים: בעלות משותפת על אמצעי הייצור, ביטול גריפת הערך העודף של העבודה על ידי בעלי ההון ויצירת קשר ישיר בין כמות הטובין שכל אחד מבני החברה זכאי לקבל לבין כמות העבודה החברתית המועילה שתרם אדם זה; מן הבחינה הפרקטית תתבסס חברה כזו מן הסתם על סוג כלשהו של "שוק בארטר" או על "תווי עבודה" (אישורים על שעות עבודה שהתבצעו) שישמשו ככסף. סוג הסוציאליזם השני מכיר, אמנם, במטרה של ביטול הבעלות הפרטית על אמצעי הייצור וגריפת הערך העודף, אך אינו מסתפק בה. לכן אפשר, אולי, לראות בו לאו דווקא סוג נבדל, אלא דרגה גבוהה יותר של סוציאליזם. הוא מציב כמטרה עליונה את שינוי היחסים החברתיים באופן רדיקלי: את ביטולם המלא של החליפין הסחורתיים. על פי השקפה זו, חברה חופשית במלוא מובן המילה היא חברה שאין לה עקרון חלוקה אלא זה: "מכל אחד כפי יכולתו, לכל אחד כפי צרכיו".

עד כה ערכתי את הדיון במטרת הסוציאליזם במידה רבה על יסוד הגותו של מרקס, שכן הוא הציג את הניתוח המקיף והמעמיק ביותר של "חברת ההווה" כחברה

משועבדת, והעניק בסיס תיאורטי איתן לתביעה הרדיקלית של ביטול היחסים הסחורתיים. כעת עלינו לשאול אילו הוגים סוציאליסטים זולת מרקס החזיקו בעמדה רדיקלית כזו. מקומם של יחסי הסחורות ותשלום השכר בתיאוריות של ההוגים השונים ישמש כאן מעין אמת מידה לרדיקליות של התיאוריה. ככלל, ניתן לומר, שתורת שחרור התובעת ביטול של החליפין הסחורתיים, מציגה חזון של שחרור רדיקלי. לעומת זאת, תיאוריות סוציאליסטיות, המשמרות בחזון החברה המשוחררת שלהן שיטה כלשהי של שכר וחליפין, מציגות תיקון, אמנם רב־חשיבות, במסגרת כלליה העקרוניים של החברה הבורגנית ואינן מציבות לה אלטרנטיבה רדיקלית. כמובן, יש לנהוג זהירות באמת מידה זו. ביטולם השלם של החליפין ודאי אינו תנאי מספיק לשחרור רדיקלי של החברה, גם אם נראה, מתוך מה שנאמר לעיל, כי הוא תנאי הכרחי.

כבר **באוטופיה** של תומס מורוס מתואר "שוק לכל מיני סחורות"[47] הניצב בטבור הרובע, שבו מרוכזת התוצרת ואליו באים ראשי בתי האבות "ומבקשים את צורכיהם ואת צורכי בני ביתם ומקבלים בחינם כל דבר נחוץ להם, בלא תשלום ובלא פעולת גומלין".[48] כלומר, מורוס הבין כי ביטול החליפין הוא תנאי הכרחי ליצירתה של חברה "טובה". וכן, כמו מרקס אחריו, הבין מורוס כי הגשמתו של תנאי זה תלויה, כשלעצמה, בייצורו של שפע – רק במצב של שפע אפשר לתת לכל אחד כפי צרכיו.[49]

תובנה זו, של האוטופיסט בן המאה ה־16, מתעמעמת במידה מסוימת בהגותם של האוטופיסטים הגדולים מן המאה ה־19. פורייה לא הגיע בתפיסת ה"פלאנסטר"[50] שלו עד כדי ביטול ההון הפרטי, וַדאי שלא הציע לבטל את השכר ואת החליפין הסחורתיים. תביעתו הנחרצת כי החברה תתייחס באופן אינדיווידואלי ושונה אל כל אחד מבניה, אין פירושה אלא שכל אחד יקבל ביחס לתרומתו הייחודית בעבודה, בהון או בכישרון יצירה.[51] התמונה מורכבת יותר באשר לרוברט אואן. במהלך חייו הסוערים גילה אואן חוסר עקביות ביחסו אל סוגיית החליפין, הן בחיבוריו והן במפעליו המעשיים (אואן מעולם לא היה תיאורטיקן של ממש, אלא בעיקר איש מעשה). בדרך כלל העלה על נס את הרעיון של "החליפין ההוגנים", שבהם ייקבע ערכו של כל מוצר על פי כמות העבודה שהושקעה בו, ולכל אדם יהיה "כוח קנייה" בהתאם לכמות העבודה שהשקיע. היישום המעשי של אידיאל "החליפין ההוגנים" הוא באמצעות "תווי עבודה" ("labor notes") שישמשו במקום כסף כאמצעי להסדרת החליפין.[52] בקהילה השיתופית "ניו הרמוני" שהקים אואן באמריקה בראשית 1825, הונהגה שיטה של זיכוי כל חבר על פי שעות עבודתו וחיובו על שירותים ומצרכים שלהם נזקק.[53] יש להדגיש, עם זאת, שאואן לא ראה בשיטה זו את ההגשמה המלאה של אידיאל הקהילה השיתופית, אלא רק שלב מעבר ארעי מן הקפיטליזם אל הסוציאליזם.[54] באמצע 1826 התקבלה, בהשראת אואן, חוקה חדשה ל"ניו הרמוני", שבה בוטלה שיטת התחשבנות זו והוכרז על שיתוף מלא, על יסוד ההנחה שכל חבר יתרום בעבודתו ככל יכולתו, וייטול מן המחסן השיתופי את הדרוש לו.[55]

ואולם, קהילת "ניו הרמוני" לא האריכה ימים. במאי 1827, לאחר סדרה של

משברים, עזב אוען את המקום והקהילה התפוררה. בשובו לאנגליה היה אוען למנהיגה של תנועת הפועלים שהחלה להתגבש באותם ימים. ב־1832 הוא הקים בלונדון את "השוק הארצי לחליפין צודקים של עבודה"[56] – שהיה למעשה צרכנייה קואופרטיבית רחבת היקף, שבה נמכרו המצרכים ב"מחיר העבודה" ותמורת "תווי עבודה". מאז ועד מותו ב־1858 לא חזר אוען על ניסיונותיו לייסד קהילות שיתופיות המושתתות על שיתוף מלא, להבדיל מ"חליפין הוגנים". אם נחבר את העדות של מעשי אוען אל הדברים המופיעים בכתביו ובנאומיו – למשל, התקפותיו על הרכוש הפרטי, התקפות שאוען הציג מפעם לפעם, אך בלא עקביות יתרה[57] – נוכל להסיק את המסקנה הבאה: נראה כי החברה המתוקנת, בחזונו של אוען, כוללת שיתוף מלא בייצור ובצריכה, מבלי להזדקק לסוג כלשהו של חליפין, כלומר: מבלי שבני החברה ייתפסו כיצרני סחורות המחליפים את סחורותיהם זו בזו. אבל בפרויקטים המעשיים שיזם, הסתפק אוען, בדרך כלל, בשיטת "החליפין ההוגנים" שבה נקבע ערך החליפין של המוצר על פי העבודה שהושקעה בו וכוח הקנייה של כל פרט נקבע על פי שעות העבודה שתרם לחברה. נראה שאוען תפס סוג זה של סוציאליזם כשלב מעבר מחברת ההווה הבורגנית אל חברת העתיד, שתהיה שיתופית במלואה. בכך הקדים אוען את מרקס, שדיבר גם הוא, כזכור, על שלב ראשון של החברה הקומוניסטית, "כמות שהיא יוצאת זה עתה מתוך החברה הקפיטליסטית; ואשר מכל הבחינות - הכלכלית, המוסרית, הרוחנית - עדיין טבוע בה אפוא חותמה של החברה הישנה, שמתוכה היא באה".[58] ואולם, אצל אוען חסר הביסוס התיאורטי של עמדה זו, ביסוס המופיע אצל מרקס **בכתבי היד הכלכליים־פילוסופיים** וכן, באופן תמציתי, **בביקורת תוכנית גותהא** ובמקומות נוספים.

בדור הבא של ההגות הסוציאליסטית אנו פוגשים, בצדו של מרקס, את פרודון. פרודון, על אף ההכרזה הפרובוקטיבית מראשית דרכו ההגותית: "הרכוש הוא גזל" (במאמרו **מהו רכוש**, מ־1840),[59] לא חרג בתורתו אל מעבר לשיטת השכר וחליפי הסחורות. ה"מוטואליזם" שבו דגל היה מבוסס על שוויון ערך העבודה, על קביעת יום עבודה נורמטיבי, ועל שכר שווה – כלומר, כוח קנייה שווה של תוצרים חברתיים – תמורת כמות שווה של ימי עבודה; בתיקונים מסוימים: יום העבודה של הנשים ושל הילדים יהיה קצר יותר ועובדים חרוצים במיוחד, המייצרים תוצרת רבה יותר, יזכו לכך שיום העבודה שלהם יחושב כיום וחצי, כשני ימי עבודה או אף כשלושה.[60] כלומר: העבודה של כל אינדיווידואל נשארת בגדר אמצעי מחיה – היא המחיר שעליו לשלם על צורכי קיומו. בהתייחסו לרעיונותיו של פרודון העיר מרקס כי

> העלאה... בשכר העבודה... לא תהא אלא משום מתן תגמול גבוה יותר לעבדים ולא יהא בכוחה להעניק לא לפועל ולא לעבודתו את תכליתם האנושית ואת כבודם... אפילו השוואת השכר, כפי שתובע פרודון, רק הופכת את יחס הפועל הנוכחי לעבודתו ליחס של כל בני האדם לעבודתם. החברה תופיע אז כקפיטליסט המופשט.[61]

ואולם, אף כי מרקס היה הראשון שהציג באופן מובהק, ועל בסיס תיאורטי איתן, את הביטול הרדיקלי של יחסי הסחורות כמאפיין מהותי של שחרור האדם והחברה, הוא לא נותר בודד בתביעה זו. כפי שנאמר בתחילת הפרק, עמדה זו אפיינה גם הוגים לא מרקסיסטים שונים. בעשורים האחרונים של המאה ה־19 החזיקו בעמדה זו הוגים מרכזיים בזרם האנרכיסטי – יריביו של מרקס בתנועה הסוציאליסטית ותלמידיהם, העקיפים או הישירים, של האוטופיסטים ושל פרודון. אמחיש עניין זה באמצעות דבריו של קרופוטקין – אחד מהוגי הדעות האנרכיסטים החשובים ביותר באותה תקופה. את דרכו כאנרכיסט וכמהפכן החל קרופוטקין בראשית שנות השבעים של המאה ה־19, ב"חוג צ'ייקובסקי", הקבוצה המהפכנית המובילה בסנט פטרסבורג של אותם ימים. ב־1873 כתב קרופוטקין מִנשר שהיה אמור להיות מניפסט של הקבוצה. טיוטת החיבור, ללא חתימה ועם הערות ותיקונים שהוסיף קרופוטקין בעקבות הדיונים עם חבריו, נתפסה והוחרמה על ידי משטרת הצאר. קרופוטקין לא חזר אל חיבור זה ולא פירסם אותו מעולם (הוא פורסם רק לאחר מותו, על פי העותק שנשמר בארכיון המשטרה). הוא אף לא הזכיר אותו בחיבוריו המאוחרים או בזיכרונותיו. לענייננו חשוב חיבור זה, הנושא את הכותרת המסורבלת, "האם שומה עלינו לעסוק בבחינת האידיאל של שיטה עתידית?" בעיקר כנקודת השוואה, לשם בחינת *ההתפתחות* בהגותו של קרופוטקין. בשלב ראשוני זה של הגותו, הושפע קרופוטקין למדי מתורתו של פרודון. האידיאל המוצג בחיבורו הוא של חברה שבה לכל אדם האפשרות *להרוויח את לחמו באמצעות עבודתו* בלי להשתעבד לזולת.[62] מכאן קצרה הדרך אל שיטה של "חובת עבודה חברתית מועילה" על כל בני החברה, והחלפת טובין על פי כמות העבודה שהושקעה בייצורם.[63]

ואולם, עמדה זו של קרופוטקין עתידה להשתנות מאוד במרוצת שני העשורים הבאים. עדות לשינוי זה אנו מוצאים בספרו **כיבוש הלחם** מ־1892. כאן מציג קרופוטקין תפיסה מגובשת השוללת באופן נחרץ את רעיון "החליפין ההוגנים" על פי מדד כמות העבודה. בפרק "שיטת השכר הקולקטיביסטית" מציג קרופוטקין סקירה היסטורית של ההוגים שצידדו בשיטת "תווי העבודה", ושל ההסתעפויות התיאורטיות של עמדה זו, למן אואן ופרודון ועד לזמנו שלו.[64] באופן מרומז הוא משרבב לרשימה זו את מרקס, ובמפורש את תלמידיו המרקסיסטים.[65] מצד שני, קרופוטקין אינו מזכיר, ולו ברמז, את *תמיכתו שלו* בשיטת "החליפין ההוגנים" בראשית דרכו ההגותית. מן הבחינה התיאורטית, עומד המחבר על בעיות שונות בשיטה זו, אך בעיקר על הטענה הבאה: אם תקיים חברת העתיד את שיטת חילופי הסחורות בכל צורה שהיא, ואם כוח העבודה ימשיך להיחשב כסחורה, תהיה חברה זו מבוססת על סתירה. ייצור שיתופי מזה, ורכוש פרטי מזה. ביטול הבעלות הפרטית על אמצעי הייצור – השדות, המפעלים וההון – אין בו די אם אמצעי הייצור הראשון במעלה – כוח עבודתו של האדם – ממשיך להיתפס כרכוש פרטי וכסחורה להחלפה:

> הם [הקולקטיביסטים] מכריזים על עיקרון מהפכני, ומתעלמים מהשלכותיו של עיקרון זה. הם שוכחים כי עצם ביטול הרכוש הפרטי באמצעי העבודה –

אדמה, מפעלים, דרכים והון – חייב להניע את החברה אל ערוצים חדשים לחלוטין; [ביטול זה] חייב להפוך כליל את שיטת הייצור הקיימת, את מטרותיה כמו גם את אמצעיה; [הוא] חייב לשנות את היחסים היומיומיים בין האנשים...

הם [הקולקטיביסטים] אומרים "שום רכוש פרטי" ומיד אחר כך שואפים לשמר את הרכוש הפרטי בביטויו היומיומי.[66]

ובמקום אחר באותו חיבור אומר קרופוטקין:

אופן ייצור חדש לא יכול להתקיים לצדן של דרכי הצריכה הישנות, ממש כשם שאין ביכולתו להתאים עצמו לצורות הישנות של הארגון הפוליטי.

שיטת השכר יוצאת מתוך הבעלות הפרטית על האדמה ועל אמצעי העבודה. היא היתה תנאי הכרחי להתפתחות הייצור הקפיטליסטי, והיא תיעלם יחד עמו, למרות הניסיונות להסוותה כ"שיתוף ברווחים". הבעלות המשותפת על אמצעי העבודה חייבת בהכרח להביא עמה את ההנאה המשותפת מפירותיה של העבודה המשותפת.[67]

רק עם ביטולה המלא של שיטת השכר, אומר קרופוטקין, תיווצר חברה חופשית. רק אז יושם קץ לחלוקת העבודה לעבודה גופנית ולעבודה רוחנית. רק אז "תחדל העבודה מלהיות קללת גורל: היא תהפוך למה שעליה להיות - ההפעלה החופשית של כל סגולות האדם".[68]

כל זה נשמע כמעט זהה לטענות שהציג מרקס בחיבוריו השונים למן אמצע המאה ה־19 – לא רק התוכן; גם הרטוריקה של קרופוטקין, כשהוא מדבר, למשל, על ביטול "השרידים האחרונים של שלטון המעמד הבינוני: מוּסָרוֹ השאוב מפנקסי החשבונות, פילוסופיית 'שטרי החוב והאשראי' שלו, מוסדות ה'שלי שלך' המאפיינים אותו"[69] מזכירה מאוד קטעים מביקורת תוכנית גותהא שנידונו בפרק זה. עמודים רבים של קרופוטקין נראים כמעט כ"סיכומי" טיעונים של מרקס.[70] קרופוטקין אינו מאזכר בדרך כלל את מקורות משנתו, ויחסו אל מרקס הוא לעולם יחס של שלילה נחרצת. אין בכוונתי לקבוע האם, ובאיזו מידה, אשם קרופוטקין בפלגיאט או שמא הגיע באופן עצמאי לעמדות קרובות מאוד לאלה של מרקס. כך או כך, קריאה בקרופוטקין מעוררת את הרושם כי הפער התיאורטי בין האנרכיסטים למרקס ולחסידיו קטן הרבה יותר מכפי שנדמה היה לאלה שלקחו חלק פעיל במחלוקת. אך גם השערה זו נוגעת לענייננו רק בעקיפין. החשוב הוא, כי אפשר לטעון באופן נחרץ את הטענה הבאה: ההוגה האנרכיסטי המרכזי בסוף המאה ה־19 דחה דחייה מוחלטת, בשלב המפותח של הגותו, את סוג ה"סוציאליזם של תווי עבודה" המשתמע, למשל, ממפעליו של אואן, מהגותו של פרודון, וממצעים פוליטיים כמו תוכנית גותהא. ממש כמו מרקס הוא קבע כי העיקרון "לכל אחד על פי מעשיו" (to each according to his deeds") הוא חלק מן השיטה הקיימת, וכי הקומוניזם, גם בגירסתו האנרכיסטית,

מחזיק בעיקרון שונה מהותית: "לכל אחד על פי צרכיו" (to each according to his" needs").[71]

מי מוסמך לקבוע את צרכיו ואת יכולתו של כל אחד? מרקס וקרופוטקין אינם מתייחסים לשאלה זו מפורשות, אבל דומה שהלוגיקה של הדיון מאפשרת רק תשובה אחת: בחברה חופשית קובע כל אדם את הצרכים והיכולות של עצמו. התשובה פשוטה רק מבחינה לוגית. יישומה הפרקטי הוא כמובן מורכב ומסובך ביותר. אילו יהיו דפוסי הארגון החברתיים והפוליטיים של חברה, שעיקרון זה עומד בבסיסה הכלכלי? לשאלה זו אין תשובה של ממש בכתביו של מרקס, וגם קרופוטקין אינו נחפז לספק "מתכונים מפורטים מדי למטבחי העתיד". הסיבה העקרונית לכך הוזכרה בראשית פרק זה: כל תיאור מפורט מדי של חברת העתיד החופשית עלול להסתבך בסתירה עצמית. באופן כללי, נוכל לדבר על "התאגדות חופשית" כיסוד שיעמוד בתשתיתן של הקבוצות החברתיות האלמנטריות, ועל "פדרליזם" שיהיה דפוס ההתארגנות השליט ברמת המקרו. החברה החופשית תורכב, אפוא, מקבוצות או מקהילות קונקרטיות שיקיימו זו עם זו קשרים פדרטיביים בהיקפים שונים, ברמה "מחוזית", "ארצית", ו"כלל-עולמית". "פירמידת הסמכות" שתיבנה תהיה הפוכה מזו הנהוגה בחברה הקיימת היום: אם בחברה הנוכחית מחזיקה בידיה המדינה את מרב הסמכויות, ומסגרות ההתארגנות הקטנות יותר (למשל, רשויות מוניציפליות) כפופות לה לחלוטין, הרי בחברת ההתאגדות החופשית יקטנו מידת הסמכות והכוח הפוליטי ככל שנרחיק במעגלים הפדרטיביים מן הקהילה הקונקרטית; וכמובן, עיקר כוח ההכרעה – או לפחות חלק מרכזי שלו מבחינה כמותית ואיכותית – צריך להישאר, בחברה חופשית, בידיו של כל פרט.[72]

קשה לתבוע תשובות מפורטות יותר מתיאוריה העוסקת בעתיד, ובפרט כשעתיד זה נתפס, כאמור, כחברה שהמאפיין העיקרי שלה הוא החירות.[73] מגוון השאלות העולות כאן הן, כלשונו של מרקס: "[בעיות] שלפתרונן יש רק אמצעי אחד: הפרקסיס".[74]

בכך הובהרו ובוססו, במידה מספקת לצורכי הדיון, הטענות שהוצגו בראשית פרק זה, לאמור: א) דמות החברה שאליה מכוון המעשה הסוציאליסטי מאופיינת בביטול השליטה האדנותית (הדיכוי), הניצול והניכור ביחסים האנושיים; ב) בשלב המפותח של ההגות הסוציאליסטית, החל מאמצע המאה ה־19, התגבשה התובנה כי ביטול רדיקלי של אלה כרוך בביטולם של היחסים הסחורתיים, היינו: בביטול שיטת השכר ושוק החליפין של הסחורות; ג) לתובנה זו שותפים היו, באותה תקופה, הוגים מרכזיים מן הזרמים היריבים של הסוציאליזם הרדיקלי, ובפרט מרקסיסטים ואנרכיסטים. מכאן, שהמחלוקות המהותיות בין הזרמים האלה לא נסובו על מטרת השחרור אלא על הדרך להגשמתה.

ואולם, טרם נעבור לדיון במחלוקות אלה, יש להעיר הערה נוספת. גם משעה שנוסחו ובוססו באופן תיאורטי המאפיינים שהוגדרו לעיל לחברה חופשית, הם לא הפכו בהכרח ל"אני מאמין" מחייב של הסוציאליזם. בכל שלב ושלב בהיסטוריה של הסוציאליזם ואף בתוך "הסוציאליזם הרדיקלי", היו זרמים והוגים שהציבו מטרות אחרות.

אפילו בקרב תלמידיו המוצהרים של מרקס חלו שינויים בחזון הסוציאליסטי שנבעו, בין השאר, מן ההתפתחויות ההיסטוריות במאה ה־20. כישלון המהפכה במערב אירופה, והצביון שלבשה במזרחה, הביאו ל"התפכחות" מסוימת, ולהסתפקות במטרות צנועות יחסית. משהו מעין זה מצוי היה כבר ברוויזיוניזם של אדוארד ברנשטיין. ביקורתו של ברנשטיין נסובה בעיקר על הדבקות של הסוציאל־דמוקרטיה, המרקסיסטית־רדיקלית באותם ימים, ברעיון המהפכה ובתפיסה המטריאליסטית־דיאלקטית של ההיסטוריה. ואולם, המלצתו של ברנשטיין למפלגתו להרפות מן "המטרה הסופית" ולהתמקד בהשגת היעדים הקרובים של שיפור מצבם של הפועלים, יש בה משום נסיגה, או לפחות פתח לנסיגה, מן המטרה של יצירת חברה השונה באופן רדיקלי מזו הקיימת.[75] כידוע, המגמות הרפורמיסטיות – שברנשטיין היה אחד המבשרים שלהן – השתלטו בעשורים הראשונים של המאה ה־20 על הסוציאל־דמוקרטיה בגרמניה ובמערב אירופה כולה. לאחר מלחמת העולם הראשונה, וביתר שאת לאחר השנייה, התמקדו המפלגות הסוציאל־דמוקרטיות בשיפור מצבו של המעמד העובד במסגרתם של יחסי הייצור הקפיטליסטיים, ובדרך כלל לא הציגו אלטרנטיבה רדיקלית ליחסים האלה – בין אם משיקולים טקטיים ובין אם משינוי מהותי בתפיסה. דבר זה נכון, במידה יתרה, גם לגבי המפלגות הקומוניסטיות במערב אירופה. מפלגות אלה שמרו, אמנם, על תיאוריה רדיקלית ואף על מידה של רטוריקה רדיקלית – אך בפרקסיס הן השתלבו בשיטה הפוליטית השלטת של הדמוקרטיה הפרלמנטרית ה"בורגנית", ואף הסתייגו לא פעם ממגמות אנטי־ממסדיות או "מהפכניות־רדיקליות".

אשר לקומוניזם במזרח, הוא עמד למבחן מעשי – ולא תיאורטי גרידא – משעה שהמפלגות הקומוניסטיות תפסו את השלטון הפוליטי ברוסיה ובגרורותיה. לשם הערכה ביקורתית של הישגי הקומוניזם הסובייטי אין צורך להזדקק לשפע ההתקפות עליו שמקורן בארצות המערב – התקפות אלה הן לא פעם בעלות אופי אידיאולוגי מובהק. די אם נציין את העובדה הפשוטה: לאחר עשורים רבים בשלטון, לא ביטל הקומוניזם בברית המועצות או במקום אחר את שיטת השכר וחליפי הסחורות. מה שהושג, לכל היותר, הוא "קפיטליזם של המדינה" ("State Capitalism") שבו מתייצבת המדינה כ"קפיטליסט המופשט" מול אזרחיה. לנוכח הדברים שנאמרו קודם לכן, ברור כי אין זו הגשמה מלאה של הסוציאליזם כפי שהבינו אותו מרקס, קרופוטקין והוגים רדיקלים אחרים.

הדיון בפרקים הבאים בפרקסיס של השחרור יתמקד בעיקר באותה השקפה הקושרת את מטרת הסוציאליזם עם הביטול הרדיקלי של שיטת השכר וחליפי הסחורות. הוא יעסוק, אפוא, בעיקר בקבוצות, בתנועות ובהוגים, שאידיאל חברתי זה הוסיף לעמוד לנגד עיניהם והשפיע על אורח פעולתם ועל אופי המאבק שלהם לשחרור החברה.

פרק 2

אמצעים ומטרות – בעיה עקרונית בדרך אל השחרור

בפרק הקודם הצגתי את מטרת השחרור כפי שהתגבשה בהגות הסוציאליסטית, ובעיקר בתקופה שמאמצע המאה ה־19. בדברי על מטרת השחרור כוונתי למאפיינים העיקריים של החברה החופשית, שאותה שאף הסוציאליזם לכונן. בפרק זה ברצוני לדון בשאלה העומדת במרכז חיבור זה, השאלה בדבר הדרך שבה יש לפעול כדי להגשים את המטרה. זוהי בעצם השאלה הקלאסית, מה לעשות? כיצד יש לפעול במציאות כדי לקדם את הגשמתה של חברה חופשית, הנתפסת במחשבה, בתיאוריה או בדמיון, כדבר שאליו שואפים. כיצד יש להכשיר בהווה את התממשות חברת העתיד הטובה (היינו, חברה שיתופית, חופשית, אותנטית וכו׳). כמובן שזוהי בעיה פרקטית, מתחומו של הפרקסיס. משום כך אפשר לכאורה לטעון, שבעיה זו, עם כל חשיבותה, אינה שאלה פילוסופית ואין לחפש לה מענה מתחומה של הפילוסופיה. בדברים הבאים אנסה להראות כי טענה ביקורתית זו היא שגויה; כי הפילוסופיה בכלל, ובמיוחד הפילוסופיה של הסוציאליזם, אינה צריכה ואינה רשאית, על פי הנחותיה שלה, להימנע מן הדיון בבעיות פרקטיות. אכן, היחסים שבין הפרקסיס לבין התיאוריה (והפילוסופיה כתחום התיאורטי המופשט ביותר) הם לעולם יחסים מורכבים, הכוללים גם מידה של עוינות הדדית. אבל למרות זאת – ואולי דווקא משום כך – נתבעת הפילוסופיה, המציגה את האידיאה של חברה חופשית, לדון גם בדרך לכינונה של חברה כזו.

הפילוסופיה לא נענתה תמיד לתביעה זו. אפשר שדווקא המקרה ההפוך הוא הרווח: פילוסופים והוגים הציגו דיונים ביקורתיים על החברה הקיימת המקולקלת, ובצדם תיאור של חברה אלטרנטיבית מתוקנת (מאז מורוס נקשר לתיאורים כאלה הכינוי "אוטופיה"). אך הם נמנעו פעמים רבות ממתן תשובות מספקות לשאלה,

"איך עוברים מכאן לשם", איך נחלצים מן הקלקול החברתי. בכך קשורה ההבנה המקובלת של המושג "אוטופיה" כתיאור של סדר חברתי טוב או רצוי, אך בלתי ניתן להגשמה. נראה שכבר מורוס, אביו מולידו של המושג, ייחס לו משמעות זו, לפחות במובלע. הדיון שפורשׂ מורוס בספר הראשון של חיבורו **אוטופיה** אינו מורה לנו את הדרך לכינונה של חברה אוטופית, אלא מסביר את הסיבות העקרוניות שבעטיין לא ייתכן שינוי של הסדר החברתי המקולקל. ממלכת אוטופיה הדמיונית של מורוס, המוצגת בספר השני, אינה מתוארת כחברה מקולקלת שהתחולל בה תהליך של תיקון – היא התהוותה מראשיתה כחברה מתוקנת; או אולי מוטב לומר: היא בבחינת הווה נצחי של סדר חברתי מתוקן. אירופה, לעומת אוטופיה, אינה דמיונית אלא ריאלית ואינה מתוקנת אלא מקולקלת. דווקא משום כך, מסביר רפאל (הדובר הראשי ב**אוטופיה**) לבני־שיחו, אין אירופה יכולה להיעשות אוטופיה. הדברים שאומר מורוס בשורות הסיום של החיבור (עתה בגוף ראשון) מצביעים, בעצם, על היעדר תשובה בשאלה כיצד ניתן להגשים את האוטופיה, ועל היעדר תקווה ממשית להגשמתה:

> ואולם אני מודה ומתוודה בנפש חפצה, שדברים רבים מצויים במדינת אוטופיה, שנקל ללב לבקש, שיונהגו ויתקיימו במדינות שלנו, אבל קשה יותר לקוות, שבאמת יונהגו ויתקיימו.[76]

מורוס היה זה שהמציא את השם "אוטופיה", שהפך למושג. אך, כמובן, הוא לא היה ההוגה הראשון שתיאר בדבריו חברה דמיונית מתוקנת והציב אותה כניגוד לחברת זמנו הממשית המקולקלת. דפוס זה של דיון פוליטולוגי מופיע כבר ב**פוליטיאה** של אפלטון, ואפשר לראות בדיאלוג זה את האב טיפוס של דיונים רבים שהופיעו אחריו בהיסטוריה של הפילוסופיה הפוליטית. גם אפלטון מציג ביקורת רדיקלית של המדינות בזמנו, גם הוא מתאר מדינה אלטרנטיבית, מתוקנת – חלק גדול מן ה**פוליטיאה** מוקדש לשרטוטה של מדינה טובה זו. כפי שנראה מיד, גם אפלטון אינו משיב תשובה מספקת לשאלה איך תיתכן מדינה כזאת, ואולי אף רומז לנו כי היא לא תיתכן.

השאלה מוצגת במפורש, בספר החמישי של ה**פוליטיאה**, בפי גלאוקון, בן שיחו של סוקרטס בחלק זה של הדיאלוג. סוקרטס מפליג בפירוט סדרי המשטר במדינה המתוקנת ובתיאור היתרונות שיצמחו מן הסדרים האלה. כאן קוטע אותו גלאוקון ומפציר בו שיניח כמוסכמים את כל היתרונות האלה ועוד רבים אחרים שלא נזכרו, ויַראה סוף סוף לתלמידיו כי אפשרי שיקום משטר כזה, וכיצד הוא אפשרי.[77] נדגיש, כי סוקרטס אינו מבקר את גלאוקון על אופיה ה"פרקטי" של שאלתו וגם אינו טוען שאין לשאלה זו מקום במסגרתו של דיון פילוסופי. לאחר הסתייגויות מסוימות באשר למידת הדמיון שאפשר לדרוש בין הדיבור לבין המעשה – הסתייגויות שלא נועדו לשחרר את התיאוריה הפילוסופית ממבחן ההגשמה אלא רק לסמן את גבולותיו העקרוניים של מבחן זה – הוא מתגייס להשיב על השאלה ואומר:

אם לא יהיה אחד משניים... או – שהפילוסופים ימלכו במדינות, או – שהנקראים עכשיו מלכים ושליטים יעסקו בפילוסופיה עיסוק כן וכדי הצורך, ושני אלה, שלטון מדיני ופילוסופיה, יתחברו במקום אחד, שדלתו תיסגר בפני בעלי התכונות השכיחות הפונים עכשיו אל זה ואל זה בנפרד – אם לא יהיה כדבר הזה – לא ייתכן שום קץ, גלאוקון חביבי, לפורענויות שבמדינות, ודומני שאף למין האנושי בכלל, ואף המשטר הזה שהעלינו עכשיו בדברנו, לא יצמח ויתאפשר קודם לכן, ולא יראה אור עולם.[78]

תשובתו זו של סוקרטס נפרשׂת מכאן על פני שני פרקים שלמים של הדיאלוג. פרקים ו ו־ז, המכילים כמה מן החלקים החשובים ביותר של **הפוליטיאה**, כמו משל הקו המחולק ומשל המערה, מוקדשים לפיתוחו ולביסוסו של רעיון "המלכים הפילוסופים". אבל האם יש כאן תשובה של ממש לשאלה? התלמיד שאל כיצד אפשרי המשטר המתוקן, והמורה בתשובתו קובע באיזה מצב אין הוא אפשרי, כלומר: מגדיר לו תנאי הכרחי. אבל אם כך, אם קבענו תנאי הכרחי להתגשמותו של המשטר המתוקן, שומה עלינו לשאול כיצד יתהווה תנאי הכרחי זה עצמו? דומה כי השאלה המכרעת בדיון כולו היא, כיצד יתהווה אותו מצב, שבו הפילוסופים יוזמנו למלוך או המלכים יעסקו בפילוסופיה? האם הרעיון של שלטון הפילוסופים הוא ספקולציה תיאורטית בלבד או שמא ישנן דרכי פעולה שיקדמו את הגשמתו במציאות? בכל העמודים הבאים של הדיאלוג אין תשובה מפורשת לשאלה זו. יתר על כן, השאלה כלל לא נשאלת, בוודאי לא באותו אופן ברור ונחרץ שאפיין את גלאוקון בשאלתו הקודמת.

חמור מכך, מן הכתוב במקומות שונים בטקסט נדמה כי יש סיבות עקרוניות לכך ששלטון הפילוסופים לא יכול כלל להתהוות. ב"משל האונייה"[79] קברניטי הדמה (המנהיגים הפוליטיים האקטואליים) מוליכים שולל את בעל האונייה (העם, שהוא ה"בעלים" של המדינה) ומונעים אותו מלמסור את הנהגת האונייה (המדינה) בידי הקברניט האמיתי (הפילוסוף הראוי לשלוט). הם מצליחים במזימתם משום שהעם הוא נעדר תבונה מדינית במהותו. אסירי המערה ב"משל המערה" יבקשו להרוג את זה הבא לשחררם.[80] מכאן, שאכן החברה מקולקלת משום שהפילוסופים אינם שולטים, אבל באותה מידה נכונה הטענה ההפוכה: הפילוסופים אינם שולטים משום שהחברה מקולקלת. בחברה מקולקלת, שבה השלטון אינו תבוני, אין הפילוסוף (הראוי באמת לשלטון) יכול להגיע לידי עוצמה פוליטית. שלטון הפילוסופים מוצג, מצד אחד, כתנאי הכרחי לכינונה של חברה מתוקנת, ומצד שני, כמאפיין ייחודי של החברה המתוקנת – כדבר שלא יוכל להתממש טרם תיווסד חברה כזאת. נראה, אם כן, שאפלטון מציג בפנינו מעגל קסמים. כדי שיתקיים התנאי ההכרחי לתיקון החברה, צריכה החברה להיות כבר מתוקנת. שמא עלינו להבין, אפוא, את תשובתו של סוקרטס לגלאוקון, בדבר אפשרות כינונה של המדינה הטובה, כביטוי של אירוניה סוקרטית? שמא מנסה אפלטון לומר, בעצם, שהמודל האוטופי שהוא פורשׂ לפרטיו ב**פוליטיאה** חסר ערך מעשי? או שחשיבותו אינה בתחום התיקון הפוליטי אלא רק

בתיקון נשמתו של הפרט? זה נראה כסותר את מגמתו המוצהרת של הדיאלוג, ובכל זאת רמזים בכיוון זה מופיעים בטקסט.

סמוך לסופו של הדיאלוג, לאחר שבוררו תכונותיו של האדם המעולה, שתיקן את נפשו והשליט עליה את משטר התבונה, מעיר גלאוקון, כי אדם כזה לא יהיה נכון לעסוק בפוליטיקה. בתשובתו של סוקרטס ובהמשך השיחה שָׁבה ומופיעה המדינה המתוקנת, שרק בה יסכים האדם המתוקן לעסוק בפוליטיקה:

> "חי הכלב", אמרתי אני, "במדינתו שלו – יהא נכון לכך בכל מאודו, אך חוששני שלא בעיר מולדתו, אלא אם כן תזדמן נסיבה אלוהית".
>
> "אני מבין", אמר; "במדינתו שלו מתכוון אתה לזו שעכשיו תיארנו וייסדנו אותה, ושמקומה – השיח, ועלי אדמות דומני שאיננה בנמצא בשום מקום".
>
> "אולם", אמרתי אני, "אולי נכונה בשמים, בחינת דוגמה לכל החפץ לראותה ולִיישב את עצמו אגב ראייה זו. ואין בכך כלום, אם היא קיימת, או תהא קיימת, בכל מקום שהוא; שכן רק בזו, ולא בשום אחרת, יהא למדינאי".[81]

המדינה המתוקנת – מדינתו של הפילוסוף – היא מדינה לוגית, מדינה שמקומה הלוגוס,[82] והיא נראית לעין התבונה ולא לעיני הבשר. אין בכך כלום אם היא קיימת או תתקיים בעתיד עלי אדמות, אומר סוקרטס, ומבטל בכך את חשיבותה של שאלת ההגשמה. כל בעל תבונה יכול ליישב את עצמו אגב התבוננות רוחנית בסדריה האידיאליים של אותה מדינה – ליישב את עצמו, לא לתקן את מדינתו. הגאולה הפרטית וגאולתה של החברה מופרדות כאן זו מזו באופן נחרץ. רק הראשונה תלויה במעשה אנושי; לשם התממשותה של השנייה, עלינו לייחל ל"נסיבה אלוהית". אם נקבל פרשנות זו ל**פוליטיאה**, יהיה עלינו לחדול מלראות בדיאלוג זה מקור ואב־טיפוס למחשבת התיקון החברתי ולהבינו כמקור ואב־טיפוס למחשבה השמרנית דווקא.

ה**פוליטיאה** מביאה אותנו במבוכה באשר לשאלת אפשרות כינונה של המדינה המתוקנת. אפשר שהדיאלוג נועד להביך אותנו. אין הדבר כך באשר לתיאוריות הפילוסופיות והפוליטולוגיות של הסוציאליזם המודרני העומדות במוקד הדיון כאן. הסוציאליזם של המאה ה־19 הופיע מלכתחילה כתיאוריה חברתית לשם שינוי חברתי. מטרת השחרור הוצגה בתיאוריות האלה כמטרה ריאלית, בת השגה, ומעשה השחרור החברתי הממשי נתפס כתכליתה האחרונה של התיאוריה. "הפילוסופים אך פירשו באופנים שונים את העולם", כתב מרקס ב"תזה ה־11 על פוירבך", "אבל העיקר הוא לשנותו".[83] ובתזה השלישית כתב: "בפרקסיס חייב אדם להוכיח את האמת, כלומר את הממשות ואת התוקף של חשיבתו".[84]

ראוי להדגיש: כשמרקס מציב את ההגשמה, את הפרקסיס, כמבחנה העליון של התיאוריה, הוא אינו קורא להסתלקות מן התיאוריה אלא לביטולה הדיאלקטי. התהליך המהפכני של שחרור החברה אמור, לדעת מרקס, להתהוות מתוך קשר של עיצוב הדדי והשפעה הדדית בין התיאוריה לפרקסיס.[85] מרקס טען חזור וטעון בחיבוריו, כי הבנה

אדקווטית של המציאות – כלומר, תיאוריה נכונה של הממשות החברתית – היא כלי חשוב ביותר, אולי אף תנאי הכרחי, לשינוי המציאות.[86] התיאוריה בדבר אפשרויות האמנסיפציה צריכה להנחות את הפרקסיס של השחרור.

הדברים שנאמרו לעיל ביחס למרקס, נכונים גם ביחס למגמות תיאורטיות אחרות בסוציאליזם. התיאוריה הסוציאליסטית, מעצם היותה תיאוריה של שינוי חברתי, שואפת להציג הסבר של המציאות הקיימת כדי להביא, בסופו של דבר, לשינוי של מציאות זו. מכאן ברור, שעל פי הנחותיה העקרוניות ומטרותיה המוצהרות, אין התיאוריה של הסוציאליזם יכולה לפטור עצמה מן העיסוק בשאלות פרקטיות. שאלות אלה הן תכליתה האחרונה. עוד עולה מכך, שפילוסופיה סוציאליסטית אינה יכולה להישאר מופשטת לחלוטין מבלי שתחדל מלהיות סוציאליסטית. מחשבה השואפת לממש את עצמה בעולם המעשה, אינה יכולה להישאר פילוסופיה "טהורה", בבחינת "מחשבה החושבת את עצמה". עליה לחרוג מעצמה ולהיות למחשבה החושבת על העולם. דבר זה גורר בהכרח, כי בתחומיה של הפילוסופיה הסוציאליסטית (ואולי בתחומיה של הפילוסופיה הפוליטית בכלל) יתחולל טשטוש גבולות מסוים בין הדיסציפלינה הפילוסופית לדיסציפלינות תיאורטיות פחות מופשטות, כמו מדע המדינה, סוציולוגיה, היסטוריה וכלכלה. אנו חשים בטשטוש הגבולות הזה כשאנו קוראים במרבית הספרים החשובים של ההגות הסוציאליסטית. אפשר לומר שכל החיבורים המרכזיים הנידונים כאן אינם ניתנים בקלות לסיווג דיסציפלינרי זה או אחר, וייתכן שמנקודת ראותם של זרמים מסוימים בפילוסופיה, יישפטו כ"לא־פילוסופיים".

ובכל זאת, הפילוסופיה של הסוציאליזם צריכה לעסוק בשאלות של העולם הזה (ובשאלת הפרקסיס של השחרור) **כפילוסופיה**; כשם שאינה יכולה להיות מופשטת לחלוטין מבלי שתחדל להיות סוציאליסטית, כן אינה יכולה להיות קונקרטית לחלוטין, מבלי שתחדל להיות פילוסופיה. מכאן, שעליה לחשוף, בתוך ריבוי התופעות הקונקרטיות הנחקרות, את היסודות המהותיים, הכלליים והעקרוניים, ולברר את הבעיות הקשורות ביסודות האלה. השאלה בדבר הפרקסיס של השחרור (השאלה "מה לעשות?") מעלה גם בעיות פילוסופיות עקרוניות. אחת הבעיות האלה, העומדת במרכז הדיון כאן, היא בעיית היחס שבין אמצעים למטרות במעשה השחרור.

הכוונה אינה לשאלה האתית הוותיקה, "האם המטרה מקדשת את האמצעים" (כלומר, האם מותר להשיג מטרה ראויה באמצעים פסולים) ובוודאי שלא לדיונים המופשטים, מתחום תורת המוסר, בסוגיה זו. הלגיטימיות של האמצעים היא מאפיין צדדי למדי של השאלה הנחקרת כאן. הבעיה העיקרית היא בעיית **האפקטיביות** של האמצעים, כלומר: הצלחתם (הסבירה או המשוערת) בהשגת המטרה. כל תיאוריה סוציאליסטית רדיקלית מציבה בפנינו שתי תמונות עולם: האחת מתוארת בהרחבה ונחקרת לפרטיה, והשנייה משורטטת לפחות בקווים העקרוניים (ובדרך כלל לא יותר מכך). תמונת העולם הראשונה היא זו של המציאות הנתונה, של החברה הקיימת, של הסדרים החברתיים השוררים בהווה. תמונת העולם השנייה היא של מציאות אלטרנטיבית אפשרית, טובה יותר, שאותה יש לכונן. אבל בכך אין די. התיאוריה הסוציאליסטית מבקשת, כאמור, להצביע גם על הדרך לעבור מכאן לשם, כלומר:

על הגורמים, הכוחות, המגמות והאמצעים שבכוחם לחולל טרנספורמציה חברתית רדיקלית, להפוך את המציאות הקיימת ולכונן במקומה את האלטרנטיבה הטובה יותר. האמצעים של מאבק השחרור נמצאים, אם כן, בתווך שבין עולם הדיכוי האקטואלי לבין העולם המשוחרר שהוא מטרת המאבק. אבל מה פירושו של תווך זה? אם האמצעים לקוחים מן העולם האקטואלי, כיצד ניתן יהיה לממש באמצעותם מטרה המנוגדת מהותית לעולם זה? ואם הם לקוחים מן העולם המשוחרר, שטרם הוגשם, הרי אינם באמת אמצעים לשינוי: הם עצמם טרם הוגשמו.

כשדנים בסוגיה זו באופן מופשט לחלוטין, הדילמה מתפוגגת. הביטוי "אמצעים לשינוי העולם הלקוחים מעולם שכבר שונה", הוא סתירה במושג "אמצעי". מכאן, שכלי השינוי חייבים להיות חלק מן המציאות הקיימת, או שאין כל אפשרות לשינוי החברה על ידי בני האדם החברים בה. במקרה זה, כל מחשבת שינוי חייבת לתלות את תקוותיה באלוהים, או בגורם טרנסצנדנטי אחר, שישנה את החברה "מבחוץ". הסוציאליזם, על כל אגפיו, דוחה את ה"פתרון" הטרנסצנדנטי, ותר אחר הגורמים בתוך המציאות הקיימת העשויים לשנותה מבפנים.

ואולם, אמצעי פעולה שונים בעולם הזה נמצאים בדרגות שונות של קרבה אל מרכזי הכוח שבהם מעוצבת המציאות החברתית כמציאות של דיכוי. מפלגה פוליטית אינה דומה לקהילה שיתופית, וערוץ טלוויזיה מסחרי אינו דומה לכתב עת אקדמי, על אף שכולם מוסדות המתקיימים בעולם הזה. את ההבחנה הדיכוטומית בין "אמצעים הלקוחים מן המציאות הקיימת" לבין "אמצעים אלטרנטיביים", אפשר להחליף בהבחנות של מידה. באיזו מידה מעוגנים אמצעי המאבק בתוך הסדר החברתי הקיים? באיזו מידה הם משולבים במוקדי הכוח הקיימים בחברה או, לחלופין, שייכים לתחומים מרוחקים יחסית ממוקדי ההשפעה החברתית והעיצוב החברתי. את שני הקטבים של מדרג זה אפשר לסמן באמצעות המושגים "פוליטיקה" ו"אוטופיה" (הבחירה במושגים אלה תוסבר בהרחבה בפרקים הבאים). ובכן – היכן צריכים סוציאליסטים למצוא את האמצעים להפיכתה של החברה, במעש הפוליטי או בתחום האוטופיה? נראה לכאורה, שיש כאן מאזן של אפקטיביות מול רדיקליות. הכלים היותר אפקטיביים לשינוי חברתי הם ממילא גם הפחות רדיקליים, משום שהם שייכים באופן מהותי לסדר החברתי הקיים, ומכאן גם האפקטיביות שלהם. לעומת זאת, כלים שונים באופן מהותי, המהווים אלטרנטיבה לסדר הקיים עלולים, מסיבה זו עצמה, להיות חסרי אונים במציאות הנתונה.[87]

מרקס ואנגלס הגדירו את הסוציאליזם שלהם "מדעי", והציבו אותו כניגוד לסוציאליזם ה"אוטופי". הבחנה זו נסובה בעיקר על איתור האמצעים להגשמתו של הסוציאליזם. לשיטתם של מרקס ואנגלס, יתרונה של התיאוריה הסוציאליסטית שפיתחו הוא בכך שהיא מנתחת את המציאות הקפיטליסטית ומוצאת בתוכה אמצעים הקיימים בפועל, או לפחות נמצאים בתהליך התהוות, לשם הפיכת העולם וכינון הסוציאליזם. זאת, בניגוד לשיטות מהפכניות אחרות, סוציאליסטיות וקומוניסטיות, שבמקום התנאים ההיסטוריים של השחרור מציגות תנאים "דמיוניים".[88] כידוע, הבחנה זו שימשה אחר כך יסוד לפסילתו של כל זרם שסטה מן המרקסיזם האורתודוקסי

כ"לא־מדעי", כ"אוטופיסטי" ולכן, בחשבון אחרון, כריאקציוני. אבל ההבחנה בין סוציאליזם "מדעי" ו"בלתי מדעי" אינה כה פשוטה. ראשית, כאמור, כל התיאוריות החשובות בסוציאליזם המודרני נתפסו על ידי בעליהן כפרוגרמות ריאליסטיות לתיקון החברה, ומבחינה זו כתיאוריות "מדעיות". פסילתה של התיאוריה כ"דמיונית" יכולה להופיע, אם כן, רק כמסקנתו של דיון ביקורתי, לא כנקודת המוצא של הדיון, ובוודאי לא כתחליף לו. יש להראות מה בדיוק בלתי מעשי בתיאוריה – מהו הדבר החסר בה, ושחסרונו עושה אותה לבלתי ניתנת להגשמה.

שנית, האשמה זאת ב"אי־מדעיות" אפשר להפנות גם כלפי הסוציאליזם של מרקס ושל אנגלס. גם ביחס לתיאוריה שלהם אפשר לשאול, האם באמת הצביעה על תנאים היסטוריים קונקרטיים, שבכוחם לבטל את הקפיטליזם? האם באמת היה קיים, בזמנם של מרקס ושל אנגלס, "הסוכן המהפכני בפוטנציה" של המרקסיזם, היינו: פרולטריון מאורגן, משכיל, מודע לעצמו ושואף למהפכה? או שמא תפיסת פרולטריון זו עצמה היתה משאת נפש מהפכנית יותר מאשר ניתוח תיאורטי של המציאות, אוטופיה יותר מאשר מדע? שלישית, גם אם נקבל כי המרקסיזם היה "מדעי" (במובן שהוצג לעיל) במחצית השנייה של המאה ה־19, מה דינו במאה ה־20 ובמאה ה־21? מרקס ואנגלס הדגישו כי יתרונה של שיטתם הוא בניתוח התנאים ההיסטוריים הקונקרטיים, וממילא הכוונה לתנאים הקונקרטיים של תקופתם. אך אם התהוו הפוטנציאלים של המהפכה מתוך תהליך היסטורי, האין הם עשויים גם להיעלם בתוך ההיסטוריה? האם לא ייתכן ששעת הכושר המהפכנית תוחמץ, ובתקופה היסטורית אחרת, מאוחרת יותר, ייעלמו התנאים לשחרור? האם לא הופך המרקסיזם, במקרה כזה, לאוטופיה על פי ההגדרות שלו עצמו? התהליכים ההיסטוריים של שילוב מעמד הפועלים בחברה, ועליית רמת החיים של הפועלים – תהליכים שהתחוללו בעולם המערבי במאה ה־20 – מציבים בפני המרקסיזם בעיה זו במלוא חומרתה.

רביעית, אפילו נקבל את הניתוח התיאורטי שהציגו מרקס ואנגלס על החברה הקפיטליסטית, עדיין אין בניתוח זה, כשלעצמו, תשובה לשאלה, "מה לעשות?" קיים פער עקרוני בין תיאוריה חברתית דסקריפטיבית, המנתחת את התנאים החברתיים הקיימים, לבין תורת שחרור, המורה כיצד יש לשנות את החברה. פער זה קיים גם במרקסיזם, למרות ניסיונו המרשים של מרקס לאחד את השתיים למכלול תיאורטי אחד. המחשבה כי תיאור המציאות מהווה כבר תשובה לשאלה כיצד יש לפעול לשם שינויה, דומה להשקפה הדטרמיניסטית, שהתהליך ההיסטורי יברא את החברה החופשית "מתוך עצמו", ובלי תלות בתודעתנו, רצוננו ופעולותינו. השקפה זו, אף שיוחסה לפעמים למרקס, זרה להגותו, כשם שהיא זרה לפועלו הנמרץ לקידום הסוציאליזם ומהפכת השחרור. ובכן, גם לאחר שנמנו כל הנתונים ההיסטוריים והתנאים האובייקטיביים, עדיין יש להשיב על השאלה "מה לעשות?" עדיין יש להצביע על הדרך שבה יש לפעול למען הגשמתו של הסוציאליזם. התשובה חייבת, אמנם, להתחשב בניתוח התיאורטי של המציאות שאותה רוצים לשנות, אבל אין היא נגזרת ישירות ובאופן מובן מאליו מניתוח זה. השאלה על האמצעים שבהם יש לנקוט כדי לשנות את החברה נשארת בעינה גם בתום הניתוח התיאורטי של החברה הקיימת.

תשובתו העקבית של מרקס לשאלה "מה לעשות?" היתה: **"מאבק פוליטי"**. נאמן לעיקרון שאת הפיכת העולם יש להשיג "בעזרת כלל האמצעים הכבירים של עולם זה עצמו",[89] קרא מרקס שוב ושוב לפוליטיזציה של הפרולטריון ולפוליטיזציה של המאבק המהפכני. המתח, אולי עד כדי ניגוד, שבין האמצעים למטרות בא לידי ביטוי בתורתו בעיקר בסוגיה זו של המאבק הפוליטי. מחד גיסא, מתאר מרקס את הפוליטיקה כחלק ממנגנון הדיכוי של החברה הבורגנית ומאידך גיסא, הוא קובע שרק על ידי מאבק פוליטי ניתן לבטל את הסדר הבורגני ולכונן תחתיו הוויה חברתית סוציאליסטית, שיתופית ולא־פוליטית. לכאורה, פרדוקס. בתולדותיהן של המהפכות הקומוניסטיות במאה ה־20 אפשר לראות המחשה אמפירית לבעיה זו. ברוסיה, בגוש המזרחי, וכן בסין ובארצות בעולם השלישי, במקומות שבהם התממשה מהפכה קומוניסטית, בוטל, לכאורה, השלטון הפוליטי והכלכלי של מעמד הבורגנות. ואולם, המהפכות האלה לא ביטלו את כוחה של הפוליטיקה עצמה, גם לא כחלוף עשורים של שלטון קומוניסטי. במקום חברה חופשית הולידה המהפכה בירוקרטיה שלטונית מסועפת, בעלת כוח כמעט בלתי מוגבל.

אל מול קביעתו של מרקס שהדרך אל השחרור כרוכה במאבק פוליטי, טענו סוציאליסטים אחרים שהאמצעים צריכים להיות דומים למטרה. אם המטרה היא כינונה של חברה שיתופית וסולידרית, המשוחררת מן הניצול הכלכלי ומן הדיכוי הפוליטי, הרי יש לכוננה באמצעים שיתופיים, סולידריים וא־פוליטיים. כלומר: יש לכוננה באמצעים "אוטופיים" – אמצעים השייכים, במובן מסוים, לעתיד המשוחרר ולא להווה הדכאני. זהו אופן הפעולה המהפכני שהציע הסוציאליסט והאנרכיסט הגרמני־יהודי גוסטב לנדאואר. לנדאואר הציג, מבחינות מסוימות, חזרה אל אופן המחשבה של הסוציאליסטים בני ראשית המאה ה־19, שמרקס ואנגלס הכתירו בכינוי "אוטופיסטים". בובר, תלמידו וממשיכו של לנדאואר, הזדהה במפורש כ"אוטופיסט" וכינה את הסוציאליזם שלו ושל רבו "סוציאליזם אוטופי". ואולם, ה"אוטופיה" של לנדאואר ושל בובר שונה במאפיינים חשובים מן התוכניות לתיקון החברה של ראשוני הסוציאליזם המודרני. היא אינה תרשים של חברת מופת מושלמת וגם אינה אידיאה בלבד. כל עיקרה הוא ההגשמה בפועל, בקבוצות קטנות ומקומיות, של אורח חיים שיתופי סוציאליסטי. מורוס, אביה של **אוטופיה**, כינה בשם זה ממלכה דמיונית המתוארת בסיפור בדיוני מפיו של גיבור ספרותי שלא היה ולא נברא. מאז, וביתר שאת מאז פרסום **המניפסט הקומוניסטי**, דבקו במושג "אוטופיה" משמעויות של "מגדל פורח באוויר", "תוכנית שאינה ניתנת להגשמה" או, בגישה אוהדת יותר, "אידיאה רגולטיבית". בעבור בובר, כל עיקרה של האוטופיה הוא ההגשמה בפועל ממש. הוא ראה במפעל ההתיישבות השיתופית בארץ ישראל, בתנועה הקיבוצית, דוגמה מובהקת של סוציאליזם אוטופי ממין זה. בספרו **נתיבות באוטופיה** הוא כותב:

> הסוציאליזם ה"אוטופי" יכול במובן מיוחד להיקרא בשם הסוציאליזם הטופי: אין הוא "מחוץ למקום", אלא שואף להתגשם בכל שעה במקום מסוים ובתנאים מסוימים, כלומר, דווקא "כאן ועכשיו", במידת האפשר כאן ועכשיו.[90]

נחוץ, אם כן, מושג שיבחין בין האוטופיזם במשמעותו המקורית, לבין האוטופיזם של לנדואר ושל בובר. בספר זה אשתמש לעתים במושג "ניאו־אוטופיזם" (שם המצביע בעיקר על ההבדל בשלב ההיסטורי שבין הסוגים השונים של האוטופיזם), אך בעיקר ב"אוטופיזם קומונלי", המדגיש כי עיקרו של אוטופיזם זה הוא הקמתן של קומונות שיתופיות.

זוהי הדרך אל השחרור שמציע האוטופיזם הקומונלי: הקמתן של קהילות שיתופיות, בתוככי חברת ההווה הדכאנית, שיהיו ניצנים ראשונים של חברת העתיד החופשית.[91] קהילות אלה יפתחו את הסדר החברתי של העתיד, את המבנה ואת הצורה של החברה החופשית. באופן זה יובטח שמיגור השלטון הפוליטי של הבורגנות לא יהיה רק החלפתו של השלטון המעמדי בשלטון הבירוקרטיה המפלגתית, כלומר, החלפת צורה אחת של מדינה בצורה אחרת. הסדר החברתי החדש כבר יבשיל בתוך הסדר הישן ויהיה מוכן לקראת "התפרשׂותו" והגשמתו המלאה מרגע שיוסרו המכשולים ה"פוליטיים".

אבל כאן שב ומופיע הפרדוקס: אם ניתן להפעיל אמצעים "אוטופיים" לשחרור החברה, להפעילם בקנה מידה נרחב במציאות הקיימת, האם לא נובע מכך שהחברה כבר שוחררה? שכוחות הדיכוי סולקו או שלפחות שליטתם צומצמה מאוד? ואם טרם הושג שחרור החברה – כיצד ניתן יהיה להפעיל אמצעים השייכים מעצם טיבם לעולם משוחרר, בעולם לא משוחרר? האם לא מופיעה כאן שוב המעגליות של **הפוליטיאה**, שבה שלטון הפילוסופים הוא גם תנאי לכינונה של המדינה הטובה וגם מותנה בכינונה של מדינה כזאת? הסירוב להשתמש בכלים של החברה הקיימת (חברת הדיכוי) לשם כינונה של חברה חופשית, האין הוא דומה לסירובו של "הפילוסוף האמיתי" ב**פוליטיאה** לעסוק בפוליטיקה בעיר מולדתו, שכן הוא מדינאי של המדינה האידיאלית, ולא של זו האקטואלית? האין גישה זו בסוציאליזם בבחינת גלגול מאוחר של הפילוסופים המסרבים לטפל בענייני המדינה, כלשון הדיאלוג של אפלטון, "עד שלא יקבלוה לידם והיא טהורה"?[92] וטהרנות פוליטית כזאת, האין היא גוזרת, בעצם, עקרות מעשית?

כך טענו הסוציאליסטים הפוליטיים (מרקס ותלמידיו) כלפי השיטות האוטופיסטיות והניאו־אוטופיסטיות: הניסיונות לכונן אוטופיות סוציאליסטיות זעירות בתוך המשטר הקפיטליסטי עתידים להיכשל דווקא משום עוצמתו של משטר זה. רצונך ליצור קהילות חופשיות? עליך לשבור קודם את הכוח הכלכלי והפוליטי המונע את יצירתן ואת שגשוגן. בתנאים החברתיים הקיימים, קהילות ואגודות שיתופיות – אם יצליחו בכלל להתמיד בקיומן – ייכשלו באחד או יותר מן הפחים הבאים: הן "ישחקו" למען עצמן את תפקיד הקפיטליסט (כדי לשרוד בתנאי השוק); הן יהפכו ל"אוליגרכיות סוציאליסטיות" שבהן שורר שוויון בין החברים, המנצלים ביחד את כוח עבודתם של פועלים שכירים שאינם חברי האגודה; הן יטפחו אתוס מרטירי של הסתפקות במועט שאין לו דבר עם חירות המושתתת על שפע והגשמת מאוויים; הן יתנתקו מן החברה הקיימת, על ידי הקמת "כפרים שיתופיים" הרחק ממרכזי הציוויליזציה, ובכך יחדלו מלהוות גורם חברתי בעל חשיבות; או: הן יישאו אות קין של שוליות פוליטית. מעין

"עוף מוזר" וחריג שמעטים, גם בקרב המעמדות המדוכאים, מתייחסים אליו ברצינות. כל אחת מן ההתפתחויות האלה תכשיל את תפקידה של הקהילה השיתופית כסוכן מהפכני. במקרים מסוימים אף עלולה קהילה כזו להפוך לגורם ריאקציוני.

כמו הביקורת המושמעת מטעמם של הניאו־אוטופיסטים על הפרקטיקה המהפכנית־פוליטית, גם הביקורת ההפוכה, זו המכוונת כנגד הפרקטיקה הניאו־אוטופיסטית, נסמכת על ראיות אמפיריות משכנעות מן ההיסטוריה של המאה ה־20. לא מצאנו שקהילות שיתופיות הפכו במקום ובזמן כלשהו לקטליזטור של שינוי חברתי כולל. במקרה הטוב זכו תנועות כאלה לאהדה פושרת ופסיבית, ועל פי רוב לאדישות או אף להוקעה. גם לא ראינו כיצד דוחקת רשת של קהילות שיתופיות את רגלי השלטון הפוליטי והסדר הכלכלי הקפיטליסטי. בדרך כלל התרחשה התופעה ההפוכה. התנועה הקומונלית בארץ ישראל היא דוגמה מובהקת, דווקא משום ההצלחה היחסית שזכתה לה. במשך כמה עשרות שנים נתפסה התנועה הקיבוצית כ"חוד החנית" וכאליטה המשרתת של החברה כולה. ובכל זאת, אוכלוסיית הקיבוצים לא הקיפה מעולם יותר מאחוזים בודדים של הציבור היהודי בישראל. כמו כן, התנועות השיתופיות בישראל משכו ידיהן בשלב מוקדם למדי מן המאבק על יצירת סדר כלכלי־פוליטי סוציאליסטי בחברה הכללית: הן הסתפקו, או נאלצו להסתפק, ב"סוציאליזם בתוך גדרות הקיבוץ" (אפילו היחסים בין קיבוצים שונים החברים באותה תנועה לא היו בדרך כלל יותר מאשר יחסי שוק "מרוסנים"). בשנים האחרונות עומדת התנועה הקיבוצית מול מתקפה כוללת – כלכלית, פוליטית ואידיאולוגית – של גורמי הכוח השולטים במדינת ישראל. חלק מן הקיבוצים כבר נכנעו וחדלו להיות קהילות סוציאליסטיות בכל מובן סביר של מונח זה.

דווקא נוכח עובדות אלה, יש לחזור ולהדגיש כי הביקורת הנפרשׂת כאן אינה אמפירית בלבד אלא עקרונית. כמו כן, אין היא מסבירה את כישלונן של הקבוצות השיתופיות בנימוקים כמו־מטפיזיים בדבר "טבע האדם", וגם לא במאפיינים הפסיכולוגיים של חברי הקבוצות: חולשה מוסרית, היעדר תבונה וכן הלאה. התזה המוצעת כאן מייחסת את הכישלון לכך שמייסדי הקהילות האלה השתמשו בכלים של חברת העתיד טרם בוטלה חברת ההווה. טרם עוקרו מוקדי הכוח של הדיכוי, אי אפשר לבנות חברה חופשית; ואת כוח הדיכוי הפוליטי יש להכריע בזירתו שלו, היינו: בזירה הפוליטית.

הביקורות על שתי דרכי השחרור שהוצגו כאן נראות כבעלות תוקף. המהפכנים הפוליטיים אומרים לאוטופיסטים ולניאו־אוטופיסטים: לא תוכלו לכונן חברה של קהילות שיתופיות חופשיות אם לא תתפסו קודם את השלטון הפוליטי כדי לבטלו. המהפכנים הניאו־אוטופיסטים משיבים: לא תוכלו לבטל את השלטון הפוליטי אם לא תכוננו קודם רשת של קהילות שיתופיות חופשיות. אם שני הצדדים צודקים, הרי שלפנינו מעגל קסמים. בגלל המסקנות הקודרות המשתמעות ממנו באשר לסיכויי השחרור, אפשר לכנותו "מעגל מרושע" ("Vicious Circle").[93]

שער שני

תורת השחרור של מרקס – מהפכה על דרך הפוליטיקה

פרק 3

הביקורת של מרקס ואנגלס על הסוציאליזם האוטופיסטי

הדרך הפוליטית אל שחרור החברה גורסת מאבק כלכלי ובעיקר פוליטי בתוך המוסדות של החברה הבורגנית והמדינה, עד לשלב שבו יתפסו הגורמים המהפכניים את מוקדי הכוח של הדיכוי בחברה הקיימת וישתמשו בהם לשם הפיכת החברה לחופשית והפיכת הכלכלה לשיתופית. כלומר, בעצם, לביטול של מוקדי הכוח האלה. מרקס הוא ההוגה שהציג את "הדרך הפוליטית" באופן השלם והמגובש ביותר. העמדה המנוגדת טוענת ששינוי החברה צריך להתחיל בעיצובם בפועל של תאים חברתיים אלטרנטיביים – של קהילות שיתופיות שבהן יבוטל (תחילה באופן חלקי ומקומי בלבד) שלטונם של הכלכלה הקפיטליסטית והמדינה הבורגנית. בובר, אחד המייצגים המובהקים של גישה זו, כינה אותה במפורש "סוציאליזם אוטופיסטי", ובכך יצר קישור היסטורי בינה לבין זרמים סוציאליסטיים טרום־מרקסיסטיים. הבחירה בכינוי זה, מצדו של בובר, היתה חלק מעמדה פולמוסית שהציג ביחס למרקס ולאנגלס, מייסדי "הסוציאליזם המדעי", ולביקורת שלהם על ההוגים הסוציאליסטים מראשית המאה ה־19 שאותם כינו "אוטופיסטים". הוויכוח התנהל, אפוא, בין שני קטבים: "פוליטיקה" ו"אוטופיה". הביקורת של מרקס ושל אנגלס על "הסוציאליזם האוטופיסטי" מילאה תפקיד מרכזי בוויכוח זה. תלמידים מוקדמים ומאוחרים של מרקס, מהפכנים ורפורמטורים, הטיחו ביריביהם האידיאולוגיים את כינוי הגנאי "אוטופיסטים".

העמדה שראתה במאבק הפוליטי את דרך המלך לשחרור החברה הוצגה, אפוא, על ידי חסידיה ויריביה כאחד כמנוגדת ל"אוטופיזם". תורת השחרור של מרקס התפתחה מתוך פולמוס מתמשך עם מגמות אוטופיסטיות ובמקומות רבים מרקס הציג אותה כך במפורש. אבל מה בדיוק ביקר מרקס ב"ביקורת האוטופיזם" שלו? האומנם

התייחסה הביקורת אל פרקטיקת השחרור האוטופיסטית, שגרסה הקמתן של קהילות שיתופיות? בדברים הבאים נראה, שעניין זה הוא מרכיב שולי למדי, כמעט זניח, בביקורת שהציג מרקס.

את הכינוי "הסוציאליזם והקומוניזם האוטופיסטי־ביקורתי" טבעו מרקס ואנגלס ב**מניפסט הקומוניסטי**.[94] תחת שם זה הם מנו במפורש את אואן, פורייה וקלוד אנרי סן־סימון ובמרומז את אטיין קאבה. הדברים מופיעים בפרק השלישי של **המניפסט**, המוקדש לביקורת הספרות הסוציאליסטית והקומוניסטית.[95] "הסוציאליזם והקומוניזם האוטופיסטי־ביקורתי" הוא הזרם הסוציאליסטי האחרון הנידון בפרק זה, לאחר "הסוציאליזם הריאקציוני" ו"הסוציאליזם השמרני או הבורגני". כבר מתוך הקשר הדברים ברור שהדיון של מרקס ואנגלס בסוציאליזם האוטופיסטי הוא ביקורתי. אבל קריאה מדוקדקת של דבריהם מגלה, כי הביקורת כאן פחות שוללנית ונחרצת מן היחס אל סוגים אחרים של סוציאליזם. חמש מכשלות עיקריות מצאו מרקס ואנגלס אצל האוטופיסטים:

ראשית, השיטות האוטופיסטיות שבהן מדובר הופיעו בתקופה מוקדמת יחסית של הקפיטליזם. בתקופה זו טרם מיצה הקפיטליזם את "שליחותו ההיסטורית" ביצירת התנאים האובייקטיביים לשחרור. משום שהאוטופיסטים אינם יכולים להצביע על קיומם של "התנאים החומריים" לשחרור, הם מבקשים לברוא "מדע חברתי" שייצור את התנאים האלה.[96] באוטופיזם ישנו אפוא ממד של אידיאליזם: את האפשרויות לתיקון החברה מחפשים האוטופיסטים בתחומן של האידיאות, שכן אין הם יכולים למצוא אותן בתחומה של המציאות עצמה, בתנאים ההיסטוריים, הכלכליים והחומריים.

שנית, מעיניהם של האוטופיסטים לא נסתרים רק התנאים החומריים לשחרור אלא גם התנאי הסובייקטיבי, כלומר, הסובייקט המהפכני. הכוונה, כמובן, לפרולטריון. האוטופיסטים מבחינים, אכן, בהיווצרותו של מעמד הפועלים ואפילו בניגוד שבין מעמד זה לבין הבורגנות, אך הפרולטריון נתפס על ידם רק כתוצר של המציאות החברתית והכלכלית: "אין הם [ההוגים האוטופיסטים] מבחינים בקרב הפרולטריון בשום פעולה עצמית היסטורית, בשום תנועה פוליטית מיוחדת לו".[97] גם אם האוטופיסטים מייצגים בתורותיהם בעיקר את האינטרסים של מעמד העובדים, הרי הם מציגים מעמד זה רק בבחינת היותו "המעמד הסובל ביותר".[98] הפרולטריון נתפס על ידם רק כיסוד סובל וסביל, שטרם השלים את התהוותו מבחינה אובייקטיבית וודאי שעדיין לא הפך לסובייקט ההיסטורי, המודע לעצמו ולתפקידו החברתי. בניגוד לאוטופיסטים, מבססים מרקס ואנגלס את תורת השחרור שלהם על תפיסת מעמד הפועלים כסוכן המהפכני. מעמד זה מתפתח בהדרגה, במסגרת יחסי הייצור הבורגניים, מ"מעמד כשלעצמו" ל"מעמד בשביל עצמו". ראשית מתהווה הפרולטריון באופן אובייקטיבי, כתוצר של הכלכלה הבורגנית, כלומר: של אופן הייצור הקפיטליסטי. בהדרגה, הולכים הפועלים ורוכשים תודעה עצמית מעמדית, מתוך מאבקיהם עם מעבידיהם הבורגנים; מאבקים שבראשית הדרך הם מקומיים, ספורדיים ו"טרייד־יוניוניסטיים" באופיים. תהליך זה יבשיל משעה שתתפתח בקרב

הפרולטריון תודעה עצמית שלמה, היינו: תודעה מהפכנית קומוניסטית. כשיבין הפרולטריון את עצמו, יוכל לבטל את עצמו ביטול דיאלקטי, כלומר: לשחרר את עצמו. שחרור זה לא יהיה אלא ביטול רדיקלי של יחסי הייצור הבורגניים, או, במילים אחרות: מהפכה קומוניסטית. לדעתם של מרקס ושל אנגלס, הם עצמם ניצבים על סִפּו של שלב מכריע זה. משום כך הם יכולים לזהות את האפשרויות הריאליות למהפכה, ולסייע להתממשות השלב האחרון של הפרולטריון בתוך העידן ההיסטורי הבורגני – שלב התודעה הקומוניסטית. כלומר, לסייע להתגשמותן של האפשרויות המהפכניות, שכבר אינן מופשטות אלא קונקרטיות.

אלא, שכאמור, בתקופתם של "האוטופיסטים" (בשליש הראשון של המאה ה־19) כל ההתפתחויות האלה נמצאו עדיין כאפשרויות עתידיות – כך, לדעתם של מרקס ושל אנגלס.[99] אם לדייק, צריך אפוא לומר, כי "טעותם" של האוטופיסטים, שלא זיהו את התנאים החומריים לשחרור ואף לא את הסובייקט המהפכני, בעצם אינה טעות כלל. היא דווקא הבנה הולמת של מציאות זמנם. לא קוצר הבנה מנע אותם מלראות את התנאים החומריים לשחרור שבראה התעשייה המודרנית – התנאים האלה טרם נבראו בזמנם. לא ליקויים תיאורטיים הסתירו מעיניהם את זהותו של הסובייקט המהפכני – הסובייקט הזה פשוט לא היה קיים עדיין, אף לא באופן אובייקטיבי־גרידא. בהיעדר התנאים ההיסטוריים האלה, חייבת תיאוריית השחרור להחטיא את מטרתה. נוכל לומר שמצבם של האוטופיסטים, כפי שעולה מדבריהם של מרקס ושל אנגלס, הוא מצב טרגי: הם מזהים את בעיות היסוד של הציוויליזציה האירופית ושואפים לתיקון הבעיות האלה, אך הם אינם יכולים להצביע על פוטנציאל ריאלי לתיקונן. מן המצב הטרגי הזה, שעוד אחזור אליו בהמשך הדברים, נגזרות גם שאר ה"טעויות" של האוטופיסטים.

ה"טעות" השלישית שמייחסים מרקס ואנגלס לאוטופיסטים היא, שהוגים אלה מנסים, לכאורה, להציב עצמם "במקום ההיסטוריה". במקום פעולה חברתית המתפתחת בהדרגה בהתאם לתנאים ההיסטוריים, מעמידים האוטופיסטים את תיקון מצבה של האנושות על אימוץ התוכנית החברתית שהגו מלבם. ארגונה הנכון של החברה נתפס על ידם כרעיון הנהגה על ידי גאון יחיד, והמשימה המוטלת על יתר בני האדם היא אימוץ תורתו של גאון זה והגשמתה בפועל.[100] האוטופיסטים מתעלמים, אפוא, מן ההיסטוריה האנושית הממשית: "דברי ימי העולם הבאים מצטמצמים ועומדים בעיניהם על התעמולה לתוכניות החברה שלהם ועל ביצוען המעשי".[101] כאן כבר לא ניתן לומר, כמו בשתי הנקודות הקודמות, כי טעותם של האוטופיסטים תואמת את מציאות זמנם. ובכל זאת, גם כאן נובעת הטעות מן המציאות הקיימת. כשהשאיפה המוסרית לתיקון החברה מתנגשת עם תנאיה של המציאות ההיסטורית, נאלצים ההוגים לבחור בין המוסר לבין הריאליזם ההיסטורי – בין השאיפה לתיקון החברה לבין ההכרה המפוכחת שתיקון זה הוא בלתי אפשרי, לפחות בשלב ההיסטורי הנוכחי. כשחייבים לבחור בחירה כזו, ה"וויתור על ההיסטוריה" אינו בהכרח האפשרות היותר גרועה.

מכשלתם הרביעית של האוטופיסטים היא התנגדותם לכל סוג של מלחמת מעמדות,

ושאיפתם להגשים את תיקון החברה בדרכי שלום, תוך הרמוניה בין המעמדות.[102] לכן הם פונים בעיקר אל המעמד השליט, שאם רק ירד לסוף שיטתם יראה בה "את התוכנית הטובה ביותר שבגדר האפשר בשביל החברה הטובה ביותר שבגדר האפשר".[103] אז אמורים השליטים – ש"יוארו" על ידי תורתו של האוטופיסט – לגשת להגשמת התיאוריה הלכה למעשה. מרקס ואנגלס מונים שתי סיבות למכשלה זו: "הצורה הבלתי מפותחת של מלחמת המעמדות, וכן מצבם החברתי שלהם [של ההוגים האוטופיסטים]".[104] אשר לסיבה השנייה – קשה להשתכנע מן הטענה הנרמזת בדבריהם של מחברי **המניפסט**, כאילו מעמדם האישי של האוטופיסטים, כחלק מן הבורגנות או האינטליגנציה, הוא הגורם להתנגדותם למלחמה פוליטית של הפרולטריון. הלוא גם מרקס ואנגלס השתייכו, מבחינת מעמדם האישי, לבורגנות ולאינטליגנציה, אך דבר זה לא מנע מהם לקרוא למהפכה פרולטרית.[105] אנו נשארים, אפוא, עם ההסבר הראשון: האוטופיסטים אינם רואים את פוטנציאל השחרור שבמלחמת המעמדות, משום צורתה הלא־מפותחת של מלחמת המעמדות בזמנם; צורה הנגזרת מן הסתם ממצבם הלא־מפותח יחסית של אופן הייצור הקפיטליסטי ושל הפרולטריון. מן הסתם הם רואים במלחמה כזו כוח הרסני בלבד. האוטופיסטים מזהים היטב את העוול, המצוקה והפירוד החברתי שמוליד הסדר הקפיטליסטי, אבל ההרמוניה החברתית בעבורם אינה רק תוצר של תיקון החברה, היא גם תנאי הכרחי – או לפחות תנאי מסייע חשוב – לעצם מעשה התיקון.

מכאן נובעת, לדברי מרקס ואנגלס, מכשלה נוספת של האוטופיסטים, הנוגעת ישירות לנושא הדיון כאן:

> לפיכך פוסלים הם [האוטופיסטים] כל פעולה פוליטית, בייחוד כל פעולה מהפכנית. רוצים הם להשיג את מטרתם בדרכי שלום ומבקשים – באמצעות ניסויים קטנים, שסופם, כמובן, כישלון – לפלס, בכוח הדוגמה, דרך לאוואנגליון החברתי החדש.[106]

ה"ניסויים הקטנים", שמטרתם "לפלס, בכוח הדוגמה, דרך לאוואנגליון החברתי החדש" – הלוא הן הקהילות השיתופיות שאותן הקימו אוטופיסטים שונים או שאפו להקים: "ניו הרמוני" של אואן, ה"פלאנסטר" של פורייה, "איקריה" של קאבה וכן הלאה. הקמתן של קהילות כאלה היא, לשיטתם של האוטופיסטים, האמצעי הראשון במעלה לקידומו של התיקון החברתי, מלבד פרסום תורתם ברבים ואולי כחלק מן הפרסום הזה. מרקס ואנגלס מתייחסים במניפסט לפרקטיקה אוטופיסטית זו במשפט אחד בלבד (המשפט שצוטט לעיל), שהוא סתום במידת מה וככל הנראה גם שולי למדי. עיקר הביקורת כאן על הקהילות השיתופיות היא, שהן נתפסות כאלטרנטיבה לפעולה הפוליטית המהפכנית. כלומר: העיסוק של האוטופיסטים בהקמת "קהילות מופת" שיתופיות אינה עיקר הבעיה, בעיני מחברי **המניפסט**, אלא המגמה הא־פוליטית והאנטי־מהפכנית של האוטופיסטים, והביקורת נסובה בעיקר על מגמה זו. אנו רואים, כי הפרק מן **המניפסט** המוקדש לביקורת האוטופיזם עוסק בביקורת הפרקטיקה

האוטופיסטית רק בטענה האחרונה בסדרה של טענות ביקורתיות, וגם שם – במשפט אחד בלבד, הנספח לעניין אחר. בטרם אעמוד ביתר פירוט על תוכני הביקורת, אציין כי מגמה זו של **המניפסט הקומוניסטי** מאפיינת את ביקורת האוטופיזם במכלול כתביהם של מרקס ושל אנגלס. כך עולה אם בודקים, למשל, את ניסוחיה הראשונים של ביקורת האוטופיזם בחיבורים שקדמו **למניפסט**. ניתן לומר שהכתוב **במניפסט** הוא פיתוח של דברים שכתב מרקס זמן קצר קודם לכן, בחיבור הפולמוס שלו עם פרודון **דלות הפילוסופיה**. שם אנו מוצאים את התיאור הבא על "הסוציאליסטים והקומוניסטים... בעלי ההלכה של מעמד הפרולטריון":[107]

> כל עוד אין הפרולטריון מפותח דיו למען כונן עצמו כמעמד, וכתוצאה מכך, כל עוד ולעצם מאבק הפרולטריון עם הבורגנות אין עדיין אופי מדיני, וכל עוד כוחות הייצור לא התפתחו דיים, בקרב הבורגנות גופה, על מנת לאפשר לחזות את התנאים החומריים הדרושים לשחרורו של הפרולטריון וליצירתה של חברה חדשה – אין בעלי ההלכה האלה כי אם אוטופיסטים, אשר למען סייע למעמדות המדוכאים במחסורם, מאלתרים הם שיטות ושוחרים אחר מדע הנוסך חיים חדשים. אולם עם שההיסטוריה צועדת קדימה, ועמה מסתמן מאבק הפרולטריון בברירות יתר, שוב אין הם צריכים לבקש מדע במוחם הם; שוב אין עליהם כי אם לתת דעתם על המתרחש לנגד עיניהם, ולהיעשות כלי עזר לו. כל עוד אין פניהם כי אם אל המדע, וכל פועלם אך בהמצאת שיטות, כל עוד אינם כי אם בראשית המאבק, אין הם רואים במצוקה כי אם את המצוקה בלבד, בלא לראות את הצד המהפכני, ההרסני, העתיד להפוך את החברה הישנה על פיה. משעה זו ואילך, נעשה המדע תולדה הכרחית של התנועה ההיסטורית, והוא חדל להיות דוקטרינרי ויהי מהפכני.[108]

בפסקה זו אנו מוצאים ייצוג לכל חמש הביקורות על האוטופיזם, שהופיעו גם **במניפסט הקומוניסטי**, זולת אחת: הביקורת על הפרקטיקה של "קהילות המופת", המוזכרת **במניפסט** במשפט אחד, אינה מופיעה כאן כלל. ההשוואה בין **המניפסט הקומוניסטי לדלות הפילוסופיה** מהווה, אפוא, עדות מסייעת לשוליותה היחסית של טענה זו במכלול הביקורת של מרקס ושל אנגלס על האוטופיזם. למסקנה דומה נגיע, גם אם נבחן את חיבוריהם שהופיעו לאחר **המניפסט**. חיבורו של אנגלס **התפתחות הסוציאליזם מאוטופיה למדע**[109] (שפורסם ב־1880) הוא המקום שבו מוצגת ביקורת האוטופיזם באופן המפורט ביותר. חיבור מקיף זה מהווה, מבחינה מסוימת, פיתוח והרחבה של הטענות שהוצגו באופן לאקוני 30 שנה קודם לכן, **במניפסט הקומוניסטי**. ובכן, הדיון של אנגלס באוטופיסטים ה"גדולים" סן־סימון, פורייה ואואן, מציג בעיקרו הערכה חיובית לפועלם ההגותי של אישים אלה על רקע תקופתם, עם שהוא מדגיש את אופיה הבוסרי של הגותם – הנובע כשלעצמו מן השלב הבוסרי של כוחות הייצור ויחסי הייצור הקפיטליסטיים. הביקורת של אנגלס על האוטופיסטים עוסקת, רובה ככולה, בטענות הביקורתיות הראשונה, השנייה והשלישית שהוצגו לעיל. כלומר:

בחוסר היכולת של האוטופיסטים להצביע על התנאים האובייקטיביים של השחרור ולזהות את הסובייקט המהפכני – הפרולטריון – ובניסיונם "להחליף" את התנאים ההיסטוריים ואת ההתפתחות ההיסטורית בתוכנית תיקון עולם אל־זמנית ועל־זמנית. את הפרקטיקה של הקמת "קהילות מופת" שיתופיות מזכיר אנגלס רק פעם אחת, במילים ספורות וכמעט כבדרך אגב.[110] בעוד שהביקורות האחרות שמציג **המניפסט הקומוניסטי** על האוטופיזם פותחו בהרחבה על ידי אנגלס ב**התפתחות הסוציאליזם מאוטופיה למדע**, דבריו על הפרקטיקה האוטופיסטית קצרים עוד יותר ממילותיו הספורות של **המניפסט**.

מכאן, שאיננו יכולים להבין את הביקורת של מרקס ושל אנגלס על הפרקטיקה האוטופיסטית אלא כנגזרת עקיפה למדי של טענות ביקורתיות אחרות, מהותיות יותר. במילים אחרות: דרך הפעולה של הקמת קהילות שיתופיות נתפסה על ידי מרקס ואנגלס ככרוכה בהתנגדותם של האוטופיסטים לפוליטיקה מהפכנית רחבה, והתנגדות זו נבעה, כשלעצמה, מן האופי הא־היסטורי של הגותם. בבסיס העניין כולו עומדת בעיה עקרונית: חוסר יכולתם של האוטופיסטים להצביע, בזמנם, על התנאים החומריים לשחרור האדם ועל הפרולטריון כעל הסובייקט המהפכני – הכוח החברתי שעתיד לחולל את השחרור. כפי שנאמר, דבר זה אינו מלמד דווקא על טעות מצדם של האוטופיסטים. התנאים ההכרחיים לשחרור, ויותר מכול, הסוכן המהפכני העתיד לחולל אותו, אכן לא היו קיימים כעובדה אמפירית (לדעתם של מרקס ושל אנגלס) בזמנם של אואן, פורייה וסן־סימון. באורח פרדוקסלי אפשר לומר, שאילו היה מי מן ההוגים האלה מפתח תורה של שחרור החברה בידי מעמד הפועלים העירוני־תעשייתי, היה, מן הסתם, חוטא ב"אוטופיזם": תורתו היתה חסרת בסיס רציונלי־אמפירי. מעמדה של התיאוריה מבחינה מדעית או רציונלית אינו נקבע רק על פי תוכנה, אלא על פי הקשר שבין התיאוריה לבין המציאות הנתונה. מכאן, שאותן טענות עצמן יכולות להיחשב, באמצע המאה ה־19, ל"סוציאליזם מדעי", על אף שבראשית המאה הזאת היו עדיין בגדר "אוטופיזם".

כשבוחנים את האוטופיסטים הגדולים מבעד לפריזמה זו מתברר, בעצם, כי הם שבויים ללא מוצא באוטופיזם. אין הם רואים – ואינם יכולים לראות – את הגורם העתיד לשחרר את החברה, כלומר את הפרולטריון. אילו הצביעו עליו היו חוטאים לכאורה באוטופיזם בלתי מדעי, ובהצביעם על אופני שחרור אחרים, אשלייתיים, הם שוב חוטאים באוטופיזם. זוהי הטרגדיה של ההגות האוטופיסטית, שכבר הוזכרה בראשית פרק זה. גורל טרגי היה לא פעם גם מנת חלקם של האוטופיסטים בחייהם.[111] ייתכן שהאוטופיסטים הם גדולי הרוח שהוטל עליהם לבטא בצורה מזוקקת את הטרגדיה המהותית של תקופתם – את המתח הבלתי נסבל, והבלתי ניתן ליישוב, שבין השאיפה לחירות לבין חוסר היכולת להגשימה.

"על כן מטילה האנושות תמיד על עצמה רק משימות שביכולתה לבצען", אומר מרקס בהקדמה המפורסמת ל**לביקורת הכלכלה המדינית** מ־1859, "שכן אם ניטיב להסתכל נמצא תמיד, כי המשימה גופה אינה נולדת, אלא כאשר התנאים החומריים לביצועה כבר מצויים בעין או לפחות שרויים בתהליך התהוותם".[112]

אם נכונים דבריו אלה של מרקס, כי אז העמדה הטרגית שאותה ייחסתי לאוטופיסטים אינה אפשרית כלל – המשימה של השחרור אינה יכולה להופיע טרם הופיעו התנאים להגשמתה. ואולם, טענה זו של מרקס בעייתית למדי. ישנן דרכי פרשנות שבהן היא הופכת לטאוטולוגית ולכן לטריוויאלית. ראשית, אפשר לומר, במידה גדולה של היגיון, שהקריטריון המכריע, המעיד על כך שהאנושות לקחה על עצמה משימה כלשהי, הוא ביצוע המשימה, וזה הדבר המבחין "משימה" של "האנושות", מסתם "משאלת לב" של אנשים מסוימים או אף של כל האנשים. כך נוכל לומר שכל עוד לא בוצעה המשימה, או לפחות הוחל בביצועה, הרי מן הסתם היא גם לא נולדה, כלומר, שהאנושות טרם הטילה על עצמה משימה זו. בפרשנות כזאת הופך הפסוק של מרקס לאמת טריוויאלית. הרי הגדרנו את "ביצוע המשימה" כתנאי הכרחי ומספיק ל"נטילת המשימה" ולכן, אין רבותא בטענה שהאנושות מטילה על עצמה תמיד משימות שביכולתה לבצען. שנית, יש לתהות מה פירוש הדבר שהתנאים החומריים "שרויים בתהליך התהוותם". אם מבינים את ההיסטוריה כולה – כפי שמרקס הבין אותה – כתהליך התהוותי של סיבות ותולדות, אפשר לטעון שכל דבר נמצא, במובן מסוים, בתהליך התהוותו החל משחר ההיסטוריה. כלומר, תנאיה החומריים של כל משימה נמצאים כבר בתהליך ההתהוות, אף כי לעתים צריכים לעבור עוד דורות רבים עד שיושלם תהליך זה. אבל כך אנו עוברים מתפיסה היסטורית של ה"משימה" שלוקחת האנושות על עצמה לתפיסה א־היסטורית שלה. צעד כזה מנוגד, ללא ספק, לדיאלקטיקה המטריאליסטית של מרקס, הבוחנת את התהוות התנאים החומריים, האובייקטיביים, של השחרור בתוך ההיסטוריה.

אם ננסה, אפוא, להימנע ממסקנה כזו, ונייחס משמעות לא טריוויאלית לטענה מן ה"הקדמה לביקורת הכלכלה המדינית", נגלה שטענה זו עומדת בסתירה, או לפחות בסתירה לכאורה, לדברים שאמר מרקס על הסוציאליסטים האוטופיסטים ב**מניפסט הקומוניסטי**:

> כיוון שההתפתחות של הניגוד המעמדי מתחוללת בד־בבד עם התפתחותה של התעשייה, אין הם [האוטופיסטים] מוצאים עדיין את התנאים החומריים לשחרור הפרולטריון, ותרים אחר מדע חברתי, אחר חוקים חברתיים, כדי ליצור את התנאים האלה.[113]

כיצד יכולים האוטופיסטים לראות – ולו גם באופן ראשוני – את משימת השחרור, אם טרם התהוו התנאים ההיסטוריים לשחרור זה? או, במילים אחרות: כיצד אפשרית העמדה ה"טרגית" של האוטופיסטים, המצטיירת מן הכתוב ב**מניפסט הקומוניסטי**? נראה, שעלינו למצוא דרך ביניים, בין הפרשנות הטריוויאלית לפסוק של מרקס על ה"משימה" לבין הפרשנות הקולעת אותו לסתירות. יש לזכור, כי ה"הקדמה לביקורת הכלכלה המדינית" היא אחד הטקסטים של מרקס החשופים יותר מכול לסכנותיה של קריאה לא ביקורתית ולא־דיאלקטית. מרקס מציג כאן סכמה היסטוריוסופית, וסכמות כאלה נוטות מעצם טבען לשרטט תהליכים היסטוריים מורכבים בקווים

גסים. דבקות אדוקה מדי בסכמה עלולה להפוך את מגמתה מ"מפשטת" ל"פשטנית". פסוק מן "האידיאולוגיה הגרמנית" עשוי לשמש לנו כאזהרה מפני דבקות יתר במודל ההיסטורי המוצג ב"הקדמה לביקורת הכלכלה המדינית":

> מכאן מסתבר כי ייתכן שביחס לנקודות מבודדות, המאפשרות סיכום מקיף יותר, יכולה התודעה להתגלות כמתקדמת יותר מאשר התנאים האמפיריים בני הזמן, כך שבמאבקי תקופה מאוחרת יותר ניתן להזדקק לתיאורטיקנים מוקדמים כלאסמכתא.[114]

נוכל להחיל כלל זה גם על המקרה שלפנינו. המשימה אכן מוכרת על ידי האנושות, באופן נרחב ועקבי, רק משבשלו התנאים החומריים להגשמתה. ואולם, גם לפני שבשלו התנאים האלה, גם כשהתהוותם עדיין נרמזת בלבד, ישנם רגעים, וישנם אנשים, שבאמצעותם מנחשת האנושות את דרכה העתידית. בין המהפכה הצרפתית הגדולה לבין פרסום המניפסט הקומוניסטי חלפו 60 שנה בלבד. ב־60 השנים האלה, לפי מרקס, בשלו התנאים החומריים למהפכת שחרור. האין זה סביר שמשהו מדמות המהפכה הזאת כבר נרמז קודם לכן לאנושות – או לפרטים מסוימים בתוכה – כשתנאים אלה היו במצבם הבוסרי? פער זה, שבו מקדים החזון את האמצעים להגשמתו, הוא הטרגדיה של האוטופיסטים. המשימה הוכרה כבר ומרגע שהוכרה, שוב אי אפשר להתכחש לה. אך האמצעים להגשמתה עדיין לא התקיימו. האוטופיסטים צריכים, אפוא, לבחור בין התקווה לשחרור לבין הניתוח המדעי־רציונלי של המציאות. כשניצבים מול דילמה כזאת, אין זה כה ברור באיזו דרך יש ללכת. הוגים מרקסיסטים במאה ה־20 תפסו עצמם כמי שעומדים אל מול אותה בחירה עצמה, כשהניתוח המדעי־רציונלי של מציאות זמנם חשף לעיניהם את העובדה שהקפיטליזם המאוחר מצליח "להכיל את סתירותיו" ולעקר את הפוטנציאלים המהפכניים שבתוכו. תקוות השחרור הפכה אם כן שוב לאוטופית. במצב זה, יש שבחרו במדע וויתרו, לפחות באופן חלקי, על תקוות השחרור. יש שבחרו לשמור אמונים לתקוות השחרור והגדירו את פועלם ההגותי, בניסוח פרובוקטיבי, כ"חזרה מן המדע אל האוטופיה".[115]

נשוב אל מרקס ואל אנגלס ואל ביקורת האוטופיזם שהם מציגים במניפסט הקומוניסטי. כאמור, האוטופיסטים הראשונים אינם מזהים – ואינם יכולים לזהות – את התנאים האובייקטיביים והסובייקטיביים של השחרור. מכאן נובעות טעויותיהם (לדעת מרקס ואנגלס) ומכאן מצבם ה"טרגי". ואולם, מצב זה שונה אצל תלמידיהם של האוטופיסטים הראשונים – אלה פועלים כבר בתקופה היסטורית שונה, תקופה שבה התגבש כבר הפרולטריון, לפחות מבחינה אובייקטיבית. לדברי מרקס ואנגלס:

> חשיבותו של הסוציאליזם והקומוניזם האוטופיסטי־ביקורתי עומדת ביחס הפוך להתפתחות ההיסטורית. ככל שמתפתחת מלחמת המעמדות ולובשת צורה, כן מקפחת התעלות דמיונית זו מעליה, מלחמה דמיונית זו בה, כל ערך מעשי, כל צידוק עיוני. לפיכך, אפילו היו מייסדי השיטות הללו מהפכנים

מבחינות הרבה, תלמידיהם מהווים תמיד כיתות ריאקציוניות. הם מחזיקים בהשקפות הנושנות של רבותיהם, למרות ההתקדמות ההיסטורית של הפרולטריון... עדיין נושאים הם נפשם להגשמה הניסיונית של האוטופיות החברתיות שלהם... ולבניית כל המגדלים הפורחים הללו נאלצים הם לפנות אל נדיבות לבותיהם וארנקיהם של הבורגנים. קמעה־קמעה נבללים הם בקהל הסוציאליסטים הריאקציונים או השמרנים, המתוארים לעיל, ואינם נבדלים עוד מהם אלא בקפדנות שיטתית יותר, באמונת ההבל הקנאית בקסמי מדעם הסוציאלי.

לפיכך קמים הם במרירות נפש על כל תנועה פוליטית של הפועלים, שהרי זו לא היתה עשויה להתחולל אלא מתוך כפירה עיוורת באוואנגליון החדש.[116]

כך, בידיהם של תלמידי האוטופיסטים, הופכת הטרגדיה לפארסה, והקִדמה הופכת לריאקציה. האוטופיסטים הראשונים התנגדו לפעולה פוליטית עצמאית של הפרולטריון משום שלא ראו בו, בראשית התהוותו, אלא המון נעדר צורה. תלמידיהם, לדעת מרקס ואנגלס, ממשיכים להתנגד לפעולה כזו אף על פי שלמול עיניהם קיים כבר מעמד פועלים מגובש. חסידיו המאוחרים של האוטופיזם מהווים, אפוא, גורם ריאקציוני מובהק. הם מתנגדים לפעילותו העצמית של הפרולטריון במאבק השחרור. שוב אנו רואים, כי ערכה של התורה הסוציאליסטית, מבחינת תרומתה לשחרור האדם, נמדד, על ידי מרקס ואנגלס, על פי היחס שבין התיאוריה לבין הקיום ההיסטורי־קונקרטי של הסוכן המהפכני בכוח – הפרולטריון. בתקופה שבה טרם התגבש הפרולטריון מבחינה אובייקטיבית, תיאוריות המנסות להציע תיקון חברתי שלא נסמך על פעולתו העצמאית והמודעת של מעמד פועלים מאורגן, הן אוטופיזם טרגי. בתקופה שהפרולטריון כבר קיים באופן אובייקטיבי ועושה כבר צעדים ראשונים לקראת הבנת עצמו בבחינת סובייקט, התיאוריות הסוציאליסטיות של תלמידי האוטופיסטים הראשונים כבר אינן טרגדיה אלא ריאקציה: הן מתכחשות לסוכן המהפכני שכבר קיים בכוח ושוללות אותו. הן מהוות, אפוא, גורם אנטי־מהפכני. רק התיאוריה המצביעה על הסוכן המהפכני הקיים בכוח ומסייעת בכך להפיכתו לסוכן מהפכני בפועל – כלומר, לשיטתם של מרקס ושל אנגלס, רק סוציאליזם מדעי שבלב תורת השחרור שלו עומד הפרולטריון – ניצלת מן הברירה שבין אוטופיזם טרגי לאוטופיזם ריאקציוני.

אבל קיומו של סוכן מהפכני בכוח הוא עובדה שיש לקבוע באורח היסטורי־אמפירי, ותוקפה עשוי להשתנות באופן היסטורי. גם אם נקבל את טענתם של מרקס ושל אנגלס שהפרולטריון הופיע כמעמד מאורגן במחצית המאה ה־19, הרי הוא עשוי להיעלם בתקופה אחרת – להיעלם לא מבחינה אובייקטיבית (כ"ציבור השכירים" המייצר את העושר החברתי בקפיטליזם) אלא כמעמד בעל תודעה עצמית, לכידות, סולידריות וארגון – כלומר: להיעלם מבחינה סובייקטיבית. יתר על כן, המחקר התיאורטי עלול לחשוף מכשלות מהותיות המונעות את התפתחות הפרולטריון מן הקיום האובייקטיבי בלבד לקיום הסובייקטיבי, כלומר: מקיומו "כשלעצמו" לקיומו

"כשלעצמו ובשביל עצמו", שהוא תנאי הכרחי להיותו של הפרולטריון סוכן מהפכני. דומה שמסקנות מעין אלה עולות במחקריהם של אנשי אסכולת פרנקפורט סביב אמצע המאה ה־20. אם המסקנות האלה אמיתיות, נראה שהאופציה הסוציאליסטית־מדעית שוב אינה קיימת. וליתר דיוק, מן המחקר המדעי המרקסיסטי עלול להתברר, שבתנאים ההיסטוריים החדשים הפכה תורת השחרור המרקסיסטית לאוטופיה.

תורת השחרור של מרקס ושל אנגלס עומדת על הפרולטריון, כסובייקט המהפכני, ועל המאבק הפוליטי כתווך שבאמצעותו בונה הפרולטריון את עצמו, רוכש כוח ותודעה, ולבסוף מביס את הבורגנות במהפכה. בהקשר זה יש להבין את טענתם כנגד "האוטופיסטים המאוחרים", שהם "קמים... במרירות נפש על כל תנועה פוליטית של הפועלים".[117] ניתן למצוא כאן שתי טענות ביקורתיות: ראשית, כי אצל האוטופיסטים היסוד היוזם והפועל לתיקון החברה אינו מעמד הפועלים אלא הוגי הדעות, המציעים תוכניות תיקון והשליטים, המגשימים תוכניות אלה. שנית, כי הפרקטיקה האוטופיסטית היא א־פוליטית או אנטי־פוליטית. נפנה, אפוא, לבירור טענות אלה. הפרק הבא עוסק בתפיסת השחרור אצל מרקס כפעולה עצמית, כאוטואמנסיפציה של הפרולטריון, והפרק שאחריו מוקדש לבירור תפיסת הפוליטיקה אצל מרקס והמקום המרכזי שהוא נותן לפעילות הפוליטית במאבק לשחרור.

פרק 4

השחרור כאוטואמנסיפציה של הפרולטריון

נדבך מרכזי בתורת השחרור של מרקס הוא הטענה, שרק הפרולטריון יכול לשחרר את עצמו ובכך את החברה כולה. אין האמנסיפציה יכולה להתגשם אלא כאוטואמנסיפציה של הפרולטריון. מרקס הגיע למסקנה הזאת בראשית דרכו ההגותית, ודבק בה עד יומו האחרון. הנימוק הראשון לכך, המופיע כבר **בהקדמה לביקורת פילוסופיית המשפט של היגל** (מ־1844) הוא שהפרולטריון הוא מעמד בעל "כבלים רדיקליים"[118] – אין הוא סובל סבל מסוים, אלא סבל אוניברסלי, לא נשללות ממנו זכויות מסוימות אלה או אחרות, אלא עצם הזכות לחיים אנושיים. המהפכה שעליה מדבר מרקס היא מהפכה רדיקלית. היא באה לעקור מן השורש את יחסי הייצור המושתתים על אנטגוניזם חברתי ועל ניצול ולהחליפם ביחסים של שותפות. האמנסיפציה שאליה הוא שואף אינה פוליטית גרידא אלא אנושית כללית. מטרתה אינה לשפר את תנאיו של מעמד מסוים בחברה או להקנות לו זכויות פוליטיות שנשללו ממנו עד כה, אלא לשחרר את האנושות כולה מן הכפיפות המשעבדת ליחסי הסחורות. לכן, תנאי החיים של נושא מהפכת השחרור צריכים להיות רדיקליים. הוא צריך להיות מעמד חברתי שאינו יכול להגיע ל"פשרה" עם הסדר הקיים או למצוא לעצמו מקום טוב יותר בתוך הסדר הזה; כדי להבטיח לעצמו קיום אנושי, עליו להפוך את הסדר הקיים על פיו. זהו, לפי מרקס, מצבו של הפרולטריון.[119] מצבו של מעמד זה במערך החברתי הכולל ויחסו אל מהפכת השחרור, מסוכם בנוסחה התמציתית החותמת את **המניפסט הקומוניסטי**: "הפרולטרים אין להם דבר להפסיד בה

[במהפכה] זולת כבליהם. להם עולם ומלואו לזכות בו".[120] העיון בחיבוריו של מרקס שקדמו ל**מניפסט**, מלמד שסיסמה מפורסמת זו אינה רק רטוריקה מהפכנית. היא משקפת היבט מהותי בתפיסת הפרולטריון של מרקס.

ואולם, מצוקתו של הפרולטריון אין בה די כדי שייחשב לסוכן מהפכני. מן העובדה שהפרולטריון הוא מעמד הסובל סבל אוניברסלי נובע, אולי, הצורך של מעמד זה במהפכה רדיקלית, אך לא נובעת ממנה היכולת של הפרולטריון לחולל מהפכה כזאת. בהקדמה ל**ביקורת פילוסופיית המשפט** עדיין ראה מרקס בפרולטריון בעיקר את מה שראו בו האוטופיסטים, היינו, את "המעמד הסובל". הוא מציג את הפרולטריון כמי שנגרם לו עוול, מי שנשללת אנושיותו, מוכחשות זכויותיו וכו', כלומר: עדיין כגורם פסיבי בעיקרו. אכן, לפי מרקס (ובכך הוא נבדל מן האוטופיסטים) עתיד גורם פסיבי זה להפוך עצמו לאקטיבי במהפכה ולשחרר את החברה, אבל הטקסט של ההקדמה ל**ביקורת פילוסופיית המשפט** אינו מזכיר, עדיין, את תפקידו המכריע של הפרולטריון במציאות החברתית הקיימת, טרם המהפכה.[121] מסיבה זו, הטרנספורמציה של הפרולטריון ממעמד סובל גרידא למעמד מהפכני נותרת בלתי מוסברת. הסבל לבדו אינו מספיק כדי לחולל מהפכה – זו עובדה אמפירית פשוטה שוודאי לא נעלמה מעיניו של מרקס: ההיסטוריה מלאה בדוגמאות של סובלים שנשאו את סבלם בצייתנות. כמו כן, אם המעמד הסובל הוא גם סביל, כיצד יהפוך פתאום לפעיל, לסוכן מהפכני?

סימנים ראשונים לשינוי בתפיסת הפרולטריון של מרקס מופיעים בחיבורים שנכתבו זמן קצר אחר כך: **כתבי היד הכלכליים־פילוסופיים**[122] ו**המשפחה הקדושה**.[123] כשנתיים מאוחר יותר, בחיבור **האידיאולוגיה הגרמנית** מ־1846, מצביעים מרקס ואנגלס במפורש על תפקידו האקטיבי של הפרולטריון בסדר הדברים הבורגני. הפרולטריון אינו רק המעמד הסובל אלא גם המעמד המייצר את עושר החברה. במילים אחרות: הפרולטרים – קורבנותיו של הסדר החברתי הקיים – הם גם אלה שיוצרים אותו ומשמרים אותו בעבודתם.[124] הבחנה זו נפרשׂת ביתר הרחבה וביתר עומק ככל שמפתחים מרקס ואנגלס את הניתוח הביקורתי שלהם על אופן הייצור הקפיטליסטי, היינו: אופן הייצור המושתת על ייצורו, ייצורו־מחדש והגדלתו של ההון. ב**עבודה שכירה והון** (חיבור מ־1849 הנסמך על סדרת הרצאות של מרקס מ־1847) מראה מרקס כי "ההון והעבודה השכירה הם שני צדדים של היחס האחד. כל צד מתנה את האחר".[125] העבודה השכירה יוצרת הון, והון זה מוחזר אל תהליך הייצור ומגדיל את הביקוש לידיים עובדות, כלומר: לעבודה נוספת, שתייצר הון נוסף וכן הלאה. ואולם, שני האגפים ביחס עבודה־הון אינם שווי מעמד. ההון אינו גורם עצמאי, אלא הוא ביטוי ליחסי עבודה מסוימים, לשלטונו של הבורגני (שהוא הבעלים של התוצר) על הפרולטר (המייצר תוצר זה בעבודתו). "קיומו של מעמד, שאין לו שום רכוש מלבד יכולת עבודה, הוא תנאי קודם הכרחי של ההון",[126] אומר מרקס.

תלותו העקרונית של ההון בעבודה פירושה תלות עקרונית של מעמד הבורגנות, ושל הציוויליזציה הבורגנית כולה, במעמד הפועלים. תובנה זו מעניקה ממד נוסף להשקפתו של מרקס על הפרולטריון כסוכן המהפכני. הפרולטרים לא רק סובלים את

סבלה של החברה הקיימת, הם גם אלה היוצרים ושבים ויוצרים אותה בעבודתם. הם אלה הנושאים את החברה הבורגנית על כתפיהם ומכאן גם מקור כוחם או הפוטנציאל המהפכני שלהם. מצוקת החיים של הפרולטרים בחברה הבורגנית היא לכל היותר המוטיבציה הראשונית למהפכה. אבל התפקיד החיוני שהם ממלאים בחברה זו הוא שמאפשר להם להפוך אותה. הפרולטריון הוא בסיסו של הסדר הבורגני וכשיתנער הבסיס, יזדעזע הבניין כולו. מבחינה מסוימת אפשר לומר שהפרולטריון הוא הגורם המקיים ומשמר את הניצול שלו בידי הבורגנות, לא רק משום שהפועלים סובלים את הניצול הזה, אלא גם משום שהם מספקים לו את נשקו העיקרי – את הערך העודף של עבודתם הנגרף ונעשה הון, ובצורתו זו שב וגורף ערך עודף נוסף מעבודה נוספת. השחרור העצמי של הפרולטריון יש לו, אם כן, גם משמעות של שחרור מן הדיכוי העצמי – מן הדיכוי שהפרולטריון עצמו משית על עצמו שוב ושוב ב"תיווכה" של הבורגנות.

לתורת מהפכה זו של מרקס ושל אנגלס יש כוח משיכה גדול. אפשר שהוא נובע מכך שכאן ניתן בראשונה ביטוי רציונלי־שיטתי לחלום כמוס של האנושות מקדמת דנא: החלום על העבדים המדוכאים שיקומו לרשת את הארץ ולשחרר את בני האדם מסבלם. ואולם, עיון ביקורתי מגלה בה בעיה מהותית. כאמור, אחת מהנחות היסוד של התורה היא הטענה שהפרולטריון הוא מעמד הסובל "סבל רדיקלי". ניסוח אלטרנטיבי לטענה זו, בלשונו הפחות פילוסופית של **המניפסט הקומוניסטי**, היא כי "לפרולטריון אין דבר להפסיד זולת כבליו". אבל טענה זו נכונה, אם בכלל, רק באופן מופשט. רק למעמד הפועלים בכללו, כמושג מופשט, אין מה להפסיד במהפכה. אבל המהפכה שמרקס מתכוון אליה אינה דבר מופשט. היא צריכה להתגשם כאירוע היסטורי קונקרטי שאותו מחוללים אנשים קונקרטים. כלומר: הנושאים הממשיים של המהפכה הם פועלים ממשיים – אישים פרטיים בשר ודם ולא "מעמד הפועלים" המופשט. אבל לפועל הקונקרטי תמיד יש מה להפסיד: הרי גם לעבד הנדכא ביותר יש מה להפסיד במרד עבדים – את החיים עצמם. בהגותו של מרקס אין ערך ל"חירות מופשטת": החירות צריכה להתגשם במציאות כחיים חופשיים. העבד שאיבד את חייו במרד העבדים הפסיד את הסיכוי לחירות, ואף אותה מידה זעירה של חירות בפועל, השמורה לו גם בחיי העבדות. התביעה לחירות, במובן זה, שוללת כמובן את חיי השעבוד, אבל נראה שהיא שוללת גם "מוות מתוך חירות" (או חירות המוגשמת במוות) של העבד המתקומם.

שיקול זה נכון בוודאי גם ביחס לפועל השכיר ואף ביתר שאת, אם נסכים שהניצול והדיכוי שהוא כפוף להם אינם חמורים יותר, אלא פחות, מאלה של העבד – כלומר: שמידת החירות, הרווחה והאושר שעליו לסכן במלחמה המהפכנית גדולה יותר. הפועל המהפכן עלול, כמו העבד, לאבד במאבק המהפכני את חייו, כפי שהראתה ההיסטוריה של המאות ה־19 וה־20; אך הוא עלול לסבול גם הפסדים פחות רדיקליים. לאבד פרנסה, מידה של רווחה חומרית, חיי משפחה וכו'. כדי שחשבון הרווח וההפסד שמציג **המניפסט הקומוניסטי** יהיה תקף לכל פרולטר קונקרטי, נחוץ שהניצחון בקרב המהפכני יהיה מובטח מראש ואף שיהיה זה ניצחון בלא קורבנות. גאולה בלי "חבלי

משיח"; מרקס, כמובן, לא הבטיח דבר מעין זה, שספק אם אפשר להבטיחו במסגרת דיון היסטורי רציונלי. טענתו, שלפרולטריון "אין מה להפסיד" עוסקת, אפוא, במושג המופשט של הפרולטריון ולא בנושאיו הקונקרטיים – הפרולטרים.

יתר על כן, מבחינה מרכזית אחת לפחות הפריכה ההתפתחות ההיסטורית של הקפיטליזם את האנליזה של מרקס. מרקס גרס שהקפיטליזם חייב, מתוך הגיונו הפנימי, לגרום להתרוששות הפרולטריון. זאת, כדי להגדיל למקסימום את הערך העודף שאפשר לגרוף מעבודת הפועלים.[127] כלומר: שההתפתחות הכלכלית ה"נורמלית" של הקפיטליזם תביא לבסוף את הפועלים אל נקודה של חוסר ברירה. תחזית זו לא התגשמה. ההתרוששות המוחלטת של הפועלים הומרה בהתרוששות יחסית: ההתפתחויות הטכנולוגיות בשדה הייצור – אף הן, כשלעצמן, תוצר של אופן הייצור הקפיטליסטי – איפשרו את העמקת ניצולם של העובדים יחד עם עלייה ברמת החיים שלהם. הפער בין שכר העבודה הניתן לפועל לבין הערך העודף שמייצרת עבודה זו, ערך הנגרף על ידי המעסיק – גדול בימינו לאין שיעור מבימיו של מרקס (ומבחינה יחסית זו השכיר בן זמננו מרושש הרבה יותר מאבותיו במאה ה־19). ואולם, שכר העבודה עצמו שוב אינו זעום כל כך והפועל, לפחות הפועל בארצות המערב, יכול, בדרך כלל, להשיג בו תנאי מחיה סבירים: דיור, לבוש, שעות פנאי, שירותי בריאות, חינוך לילדיו וכו'.[128] בתנאי הקפיטליזם המודרני הפרולטריון אינו נדחק אל תנאי חיים בלתי נסבלים: הוא נהנה, במידה מסוימת, מפירות הייצור; הוא זוכה לחלק מן העושר החברתי; המדדים הכמותיים לתנאי חייו אינם נעים ברציפות לעבר נקודת האפס. הפרולטריון משולב בתוך החברה הבורגנית וממילא הוא הופך לבעל אינטרס בסדר הקיים. במילים אחרות, יש לו מה להפסיד זולת כבליו.

מכאן, שאחת ההנחות המרכזיות שעליהן הושתתה "בחירתו" של מרקס בפרולטריון כסוכן המהפכני, הנחה שהיתה בעלת אופי מופשט כבר בזמנו של מרקס, הפכה בימינו לבעייתית עוד יותר, לנוכח המציאות החברתית־כלכלית במערב. יתר על כן, תהליכי הטמיעה של הפרולטריון בבורגנות מקשים כיום אפילו על הבחנתו והגדרתו של מעמד זה מבחינה אובייקטיבית. אם נאמר שהפרולטריון זהה עם "ציבור השכירים", יהיה עלינו לצרף אליו גם כמה משועי תבל ועשיריה המתפרנסים ממשכורותיהם; והרי מנהלי בנקים, למשל, או בכירים בחברות פיננסים לא נראים כבעלי אינטרס ישיר במהפכה קומוניסטית. אם, לעומת זאת, נזהה כ"פרולטרים" את כל אלה הסובלים מן הסדר הכלכלי הקיים, נחזור אל תפיסת הפרולטריון כ"מעמד הסובל" – התפיסה שאפיינה את האוטופיסטים ואת ראשית הגותו של מרקס. ומכל מקום יהיה עלינו להודות כי סבל זה, לפחות בארצות המערב, אינו "סבל רדיקלי" ואינו מאפיין בהכרח את המתפרנסים מעבודה שכירה.

ואולם, לעמדתו של מרקס, שעל פיה יכולה האמנסיפציה של החברה להתחולל רק כאוטואמנסיפציה של הפרולטריון, יש גם נימוק פילוסופי, שאף אם אינו מוצג במפורש על ידי מרקס, דומה שהוא עולה מתוך מכלול תורתו. נימוק זה, אפשר שהוא תקף, בשינויים נדרשים, גם בימינו. חירות המוענקת, או אפילו "נכפית" מלמעלה, חירות הניתנת להמונים מידי הגורמים השולטים בחברה, מוגבלת בהכרח. אין היא

יכולה להיות שחרור רדיקלי, שכן היא כפופה לאינטרסים של ה"משחרר" המעניק אותה; כלומר, לאינטרסים שהם חלק ממערך הכוחות השולט בחברה הקיימת. מרקס מבקר תפיסת שחרור כזאת, או דומה לזו, **בתזות על פוירבך**[129] (שם הוא מזכיר במפורש את ה"אוטופיסט" רוברט אואן). הוא מתמודד שם עם ההשקפה התולה את תיקון החברה במחנך הנאור שיעניק להמונים חינוך מתקדם, ובכך ישחרר את חניכיו ממצבם האינטלקטואלי והמוסרי השפל ואת החברה כולה ממצוקותיה. מקורותיה הפילוסופיים של תפיסה זו מצויים בדמות ה"מחוקק" של ז'ן ז'אק רוסו **בעל האמנה החברתית**[130] או אף רחוק יותר בעבר, ברעיון "המלכים הפילוסופים" מן **הפוליטיאה** של אפלטון.[131] במפעליו של אואן בניו לאנרק, ובמידה מסוימת גם בניו הרמוני, אפשר לראות ניסיון כן ואמיץ להגשימה, אם כי בקנה מידה קטן.

ב"תזה השלישית על פוירבך" מעיר מרקס, שתורת שחרור מעין זו "שוכחת" כי המחנך עצמו "בדין הוא שיחונך. על כן היא מגיעה בהכרח לידי הפרדת החברה לשני חלקים, שהאחד מהם נעלה [כביכול] מעל לחברה".[132] המחוקק־המחנך של רוסו נעלה על החברה שלמענה הוא מחוקק, חיצוני לה ובלתי תלוי בה. הוא "שֵׂכֶל, שאושרו... בלתי תלוי בנו, ושעם זה ירצה לטפל באושרנו".[133] גם המלך הפילוסוף של אפלטון אינו תלוי בנתיניו לשם אותה פעילות שבה מצוי אושרו, היינו: העיון הפילוסופי. המחוקק והמלך הפילוסוף הם יצורים מופשטים, אלוהיים – ורוסו, לפחות, נותן רמז (ואולי אף יותר מרמז) לכך שדמות כזאת של מחוקק־מחנך אינה אפשרית כלל.[134] מרקס מדגיש שמחוקקים־מחנכים בשר ודם הם לעולם חלק מן ההוויה החברתית שבתוכה הם פועלים; לעולם הם תלויים בנתיניהם, כשם שכל אדם תלוי בשותפיו לחברה; לעולם הם חלק ממערך האינטרסים הקיימים בחברה וככאלה שותפים למשוגותיה ולסבלותיה, אם כי באופן שונה מזה של נתיניהם. זה המבקש שהמחנכים יחנכו את העם צריך, אפוא, להשיב על השאלה "מי יחנך את המחנכים?"

מכך לא נובע, כי אי אפשר להעניק חירויות מסוימות, מוגבלות, שאינן סותרות את האינטרס של השלטון אלא רק כי החירות עצמה – השחרור הרדיקלי השם קץ לכל שלטון של אדם על אדם – אינה יכולה להיות מוענקת במתנה מלמעלה. ההמונים צריכים לכונן בעצמם את חירותם. מסקנה זו נובעת באופן נוסף מתפיסת החירות של מרקס. בפסקה חשובה מן **הגרונדריסה** (מחברות טיוטה **להקפיטל** שכתב מרקס בחורף 1858-1857) מבקר מרקס את אדם סמית על כך שהוא מזהה "בטלה" עם חירות ואושר. חירות אמיתית, טוען מרקס, פירושה "הגשמה עצמית, אובייקטיפיקציה [כלומר: החצנה של תכונות "פנימיות"] של הסובייקט".[135] החירות, אצל מרקס, אינה שחרור מפעולה אלא דווקא פעולה עצמית שהסובייקט מציב לעצמו את מטרותיה.[136] בכך מהווה הגותו של מרקס חלק מן המסורת הפילוסופית, שראשיתה באריסטו, הרואה קרבה מהותית בין חירות לבין פעילות. אם בני האדם יכולים בכלל להיות חופשים, הרי זה בזכות היותם יצורים אקטיביים. ואולם, תפיסת השחרור "מלמעלה" רואה בהמונים יצורים פסיבים: המחוקק, או המחנך, או השליט הנאור, הוא האקטיבי – הוא הפועל על הנסיבות ומעצב אותן. המוני העם, לעומתו, הם נתינים פסיבים של

הנסיבות האלה ומעוצבים על ידן – כך, לפחות, בשלב הראשון. רק אחר כך, לאחר שפעלו הנסיבות המתוקנות שיצר ה"מחוקק" את פעולתן החיובית על ההמונים, הם הופכים – או אמורים להפוך – ליצורים אקטיביים הקובעים ומעצבים את עצמם.

תפיסת השחרור "מלמעלה", שאותה מבקר מרקס, נכשלת, אפוא, בטעות כפולה. ביחס למחנך הנאור "שוכחת" תפיסת שחרור זו שגם המחנך, כמו המוני חניכיו, הוא במידה יתרה תוצר סביל של נסיבות חייו. באופן דומה היא שוכחת, בכיוון ההפוך, "שבני האדם הם־הם המשנים את הנסיבות",[137] כלומר: שגם ההמונים הם, לפחות במידה מסוימת, יצורים אקטיביים הקובעים את נסיבות חייהם. את המחנך תופסת גישה זו כאקטיבי לחלוטין, את ההמונים כפסיבים לחלוטין. בשני האגפים אובד כך היחס הדיאלקטי של פעיל ונפעל, סובייקט ואובייקט. אכן, בחברה הקיימת בני האדם אינם חופשים: הפעילות שלהם, כלומר: עבודתם, משרתת אינטרסים הטרונומיים. אבל השחרור לא יושג על ידי התעלמות מן היסוד הפעיל שבבני האדם והתייחסות אליהם כאל אובייקטים פסיבים. הוא יושג רק כשתהפוך הפעילות האנושית מהטרונומית לאוטונומית. החירות היא פעילות, ומשהו מדמות החירות צריך להופיע כבר במאבק להגשמתה, במעשה השחרור.[138] מי שחירותו מוענקת לו נשאר פסיבי במעשה השחרור: מישהו אחר משחרר אותו כביכול. רק זה המשחרר את עצמו מכונן עצמו כיצור אקטיבי במלוא מובן המילה, קובע את פעילותו על פי רצונו הוא, ובכך עושה עצמו לחופשי. האמנסיפציה האנושית הרדיקלית, שעליה מדבר מרקס, פירושה ביטול המצב שבו פועלים בני האדם בכפוף לרצון הטרונומי. אם כן, אמנסיפציה רדיקלית כזאת, אם אינה נתפסת כאוטואמנסיפציה, אפשר שהיא בבחינת סתירה במושג.

הביטוי הפרקטי של התביעה לאוטואמנסיפציה הוא, כי מעשה השחרור צריך להיות פעולה של ההמונים, או, בלשון ברורה יותר: של הרוב המכריע בקרב בני החברה, הפועלים לשחרור עצמם. אפשר שזו אחת הסיבות לכך שמרקס מדגיש חזור והדגש בחיבוריו השונים, כי מהפכת השחרור יכולה להתגשם כמהפכה פרולטרית במובהק רק במקומות שבהם מהווה הפרולטריון רוב בחברה, כלומר: בארצות המתועשות המתקדמות ביותר. במקומות אחרים יש לכונן קואליציה מהפכנית של הפרולטריון עם מעמדות אחרים: האיכרים, בעלי מלאכה עצמאים וכו׳. ההיגיון הפוליטי שבקביעה זו ברור לעין, אך ייתכן שאין זו הוראה טקטית בלבד, אלא היא משקפת גם את עמדתו המהותית של מרקס ביחס לשחרור החברה: כשם שהשליט הנאור לא יכול לשחרר את הפרולטריון, כך לא יכול הפרולטריון לשחרר את המעמדות האחרים אלא על ידי צירופם אל המחנה המהפכני, אל פעולת השחרור העצמי.

מהן המסקנות המעשיות מן התביעה לשחרור כאוטואמנסיפציה, בתנאיו של הקפיטליזם המאוחר, במחצית השנייה של המאה ה־20? כפי שנאמר קודם לכן, הפרולטריון, בחברת זמננו, משולב בבורגנות. החלוקה המעמדית – ועוד יותר מכך התודעה המעמדית – הולכות ומיטשטשות, למרות ההעמקה המתמדת של הניצול. כלומר, התרחבות מתמדת של הפער בין ערכם הסחורתי של תוצרי העבודה לבין גמול העבודה שהפועל זוכה לו. "התמוססות" הפרולטריון אינה רק תופעה סובייקטיבית

והיא אינה נובעת רק מ"מניפולציית המונים" – יש לה גם סיבות אובייקטיביות. בראש ובראשונה – העלייה היציבה פחות או יותר ברמת החיים של הפועלים השכירים בעולם המערבי. עקב כך, אין שום מעמד שכבליו הם "רדיקליים", או, באופן אחר, כל המעמדות כולם כבולים בכבלים רדיקליים. השאלה היא מה אנו מבינים בכינוי "רדיקליים". אם הכבלים הם רדיקליים במובן זה שאין האדם יכול להבטיח לעצמו את סיפוק הצרכים המינימליים לקיום אנושי מבלי שינתץ אותם – הרי שמעמד השכירים בעולם המערבי אינו נתון במצב כזה. האוכלוסיות הנמצאות היום במצב של סכנה רדיקלית לקיומן אינן דווקא האוכלוסיות היצרניות (ציבור השכירים) אלא אלה שנפלטו אל שוליו של מערך הייצור הקפיטליסטי העולמי: חלק מעמי "העולם השלישי" ו"פליטי תרבות" (תימהונים, חולי נפש, חסרי בית וכו') בעולם הראשון.

כאמור, בתורתו של מרקס מקיים הפרולטריון שתי תכונות מהותיות: היותו המעמד הסובל סבל רדיקלי, והיותו המעמד המייצר – ושב ומייצר – את עושרה של החברה.[139] רק בשל איחודן של שתי התכונות האלה בפרולטריון, הוא נושא עמו פוטנציאל מהפכני. המצוקה של הפרולטריון יוצרת, או אמורה ליצור, את הרצון במהפכה, והתפקיד החיוני שלו במערך הייצור החברתי הוא המקנה לו את היכולת המהפכנית. כלומר, המעמד שעליו בנויה, כביכול, החברה, הוא זה היכול להפוך אותה על פיה. אנו רואים כי בתנאי הקפיטליזם המאוחר, למן מחצית המאה ה־20, מתפצלות שתי התכונות האלה והן חלות, לפחות במידה מסוימת, על שתי אוכלוסיות שונות ואף אנטגוניסטיות זו לזו: המעמדות הסובלים מצוקה רדיקלית נמצאים מחוץ למערך הייצור או בשוליו. הם חסרים, אפוא, את היכולת להפוך אותו. המעמד הנושא על גבו את הייצור, ויכול לכאורה להפוך אותו, אינו סובל מצוקה רדיקלית. אין לו, אפוא, מוטיבציה מהפכנית מיידית.

אבל אפשר להבין את הביטוי "כבלים רדיקליים" גם באופן אחר. אפשר לומר שהכבלים הם רדיקליים במובן זה שהם מאיימים לא על הקיום האנושי אלא על הגילוי הפוזיטיבי של המהות האנושית. כלומר, שמבלי שיוסרו הכבלים האלה לא יוכל האדם להגשים את מהותו האנושית במלואה, באורח פוזיטיבי.[140] דבר זה נכון לכל בני האדם בכל המעמדות – אם כי, כמובן, לא כולם סובלים באותו אופן ואף לא באותה מידה, מהמשך הדיכוי, הניכור והניצול. מבחינה זו, אין הפרולטריון נבדל באופן עקרוני מכל קבוצה חברתית אחרת. בתנאיה של כלכלת הסחורות אף אדם אינו חופשי, לפי מושגיו של מרקס. על כך יש להוסיף כי יש סכנה אחת שהיא רדיקלית במובן הראשון, כלומר: סכנה לעצם הקיום, ועם זאת אקטואלית מאוד. מדובר בסכנה של חורבן כדור הארץ וקץ האנושות עקב שואה אטומית או אקולוגית מעשה ידי אדם. גם האיום שבשואה כזאת הוא "חוצה מעמדות". אם כדי למנוע שואה נחוץ שינוי עומק בסדר החברתי, הפוליטי והכלכלי הקיים, כי אז הצורך הרדיקלי בשינוי עומק כזה משותף, מבחינה אובייקטיבית, לכל בני האדם.

מתוך שיקולים אלה מסתמנת האפשרות, שיש נימוקים "מרקסיסטיים" לנטישת הרעיון בדבר הפרולטריון כסוכן המהפכני. כלומר, שמתוך ההיגיון שהנחה את מרקס "לבחור" בפרולטריון כנושא המהפכה באמצע המאה ה־19 מתחייבת

בימינו מסקנה אחרת. כמו כן, אפשר שהמסקנה הרלוונטית ביותר לזמננו מתפיסת השחרור כאוטואמנסיפציה אינה נוגעת בזהותו של הסוכן המהפכני, אלא באופיו של המעשה המהפכני. גם אם זיהוי הפרולטריון כסוכן המהפכני כלל אינו פשוט כיום, עדיין עומדת בתוקפה הקביעה של מרקס כי אין אדם יכול לקבל את חירותו מידי זולתו. חירות היא קביעה עצמית, ולכן צריך גם מעשה השחרור להיות מעשה של השתחררות עצמית. אם אין אדם יכול לזכות בשחרור מידי זולתו, אין גם אדם היכול להעניק שחרור לזולתו. אנשים צריכים לשחרר את עצמם אם הם רוצים להיות חופשים.[141]

לאחר שבירנו את תפיסת "השחרור כאוטואמנסיפציה" אצל מרקס, יש לחזור אל נקודת המוצא של הדיון: התנגדותם של מרקס ושל אנגלס לפרקטיקה האוטופיסטית של הקמת קהילות שיתופיות כדרך לשחרור החברה. הטענה שהשחרור חייב להתממש כאוטואמנסיפציה, ואפילו הקביעה כי רק הפרולטריון יכול להיות המחולל של מעשה השחרור, אין בהן כשלעצמן כדי להסביר את ההתנגדות לפרקטיקה הזאת. לכאורה, די בכך שהקמת הקהילות תהיה יוזמה של הפרולטריון ומעשה ידיו כדי לספק את הדרישות האלה. אכן, לא זה האופן שבו תיכננו האוטופיסטים ה"קלאסים" את הקמת הקהילות השיתופיות או אף הקימו אותן בפועל, כמו במקרה של אואן ו"ניו הרמוני". אצל אלה נולדה היוזמה בראשו של האוטופיסט ולשם ביצועה סמכו ידם על הממשלה או על פילנתרופ בעל הון. שני המאפיינים האלה זוכים לביקורת של מרקס ושל אנגלס במניפסט הקומוניסטי ובמקומות אחרים. אבל הביקורת הזאת אינה מחייבת את נטישת הפרקטיקה האוטופיסטית אלא רק את תיקונה: במקום הפילוסוף ההוגה ובעל ההון המוציא לפועל, נציב חוגים של פועלים המתארגנים כדי לשנות את מצבם בכוחות עצמם. יתר על כן, אם, מתוך השיקולים שהוצגו לעיל נדבוק בתביעה המרקסית שמעשה השחרור יתממש כאוטואמנסיפציה, אך נוותר על הדרישה שתהיה זו אוטואמנסיפציה של הפרולטריון דווקא (או נקבל שעקב ההתפתחויות בקפיטליזם המודרני נחלש תוקפה של דרישה זו) אזי התיקון הנדרש לגישה האוטופיסטית הקלאסית הוא רק שמעשה ההקמה של התאים השיתופיים יתבצע כיוזמה "מלמטה" ולא "מלמעלה", וכי יוזמיו יקימו את התאים האלה למען עצמם ולא למען ה"אחרים" הסובלים והמדוכאים.

תיקון כזה לאוטופיזם הקלאסי הציעו ההוגים המובהקים של הזרם שכיניתי אותו "אוטופיזם קומונלי". כך עשה, למשל, גוסטב לנדאואר בחיבורו **קריאה לסוציאליזם**. אכן, לנדאואר לא פנה אל הפרולטריון דווקא והוא אף נימק מדוע אין לבסס את המעשה המהפכני על הפרולטריון במצבו ההיסטורי הנוכחי. ואולם, בקריאתו להקמת הכפרים הסוציאליסטיים, אין הוא פונה אל הממשלות או אל בעלי ההון, אלא אל האנשים בני כל המעמדות "אשר נלאו נשוא, אשר לא יוכלו ולא ירצו כלכל עוד".[142] גם התפקיד שייחד לנדאואר לעצמו שונה מזה של פורייה או של אואן. קריאתו לא נוסחה בגוף שני אלא בגוף ראשון רבים, למשל: "על כן הבה נתאחד ונתחיל לכונן חוות סוציאליסטיות, כפרים סוציאליסטיים, קהילות סוציאליסטיות".[143] מכך משתמע שלנדאואר ביקש לתפוס את עצמו לא רק כתיאורטיקן של מעשה השחרור,

המסתפק בשחרורם של האחרים או בהוראת הדרך לשחרורם, אלא כאחד מן החלוצים המגשימים מעשה זה, המשחררים את עצמם כצעד ראשון בדרך לשחרור החברה כולה.

אבל, כאמור קודם לכן, התנגדותם של מרקס ושל אנגלס לקהילות השיתופיות נובעת גם ממקום אחר: לדעתם של מחברי **המניפסט**, הקהילות השיתופיות הן מטבען א־פוליטיות ואילו השחרור יכול להתגשם רק כמעשה פוליטי. לבירור עניין זה מוקדש הפרק הבא.

פרק 5

מקומה של הפוליטיקה בתורת המהפכה של מרקס

כאמור, התנגדותו של מרקס לפרקטיקה האוטופיסטית של הקמת קהילות שיתופיות נובעת, בין השאר, מהשקפתו כי הקהילות האלה הן א־פוליטיות מטבען וכי מהפכת השחרור חייבת להתגשם כמעשה פוליטי. שתי הטענות האלה מצריכות פירוט, הסבר ודיון ביקורתי. עלינו לברר האומנם לקהילות השיתופיות יש אופי א־פוליטי והאם אופי זה הוא ממהותן של הקהילות האלה, או שמא הוא מאפיין מקרי ובר שינוי. אבל קודם כול, צריך לברר את משמעותה של האשמה זו ב"א־פוליטיות". עלינו לבחון מדוע, לפי מרקס, א־פוליטיות היא מכשלה בתהליך השחרור, מדוע חייב הפרולטריון לשחרר את עצמו באמצעות הפוליטיקה. לשם בירור עניין זה עלינו לחזור ולדון בתורת המהפכה של מרקס ולברר את מהותה של הפוליטיקה במשנתו.

הביקורת של מרקס ושל אנגלס על ה"א־פוליטיות" של האוטופיסטים מופיעה, כזכור, בפרק השלישי של המניפסט הקומוניסטי. בשני פרקיו הראשונים של חיבור זה מופיע דיון מפורט למדי בסוגיית המהפכה.[144] תורת המהפכה המוצגת בשני הפרקים הראשונים מהווה, מבחינה מסוימת, תשתית לטענות הביקורתיות המוצגות בפרק השלישי. הזרמים הסוציאליסטיים השונים נבחנים, בין השאר, על פי התאמתם והתאמת פעולותיהם לתורת המהפכה שהוצגה קודם לכן. מחברי המניפסט מבקרים את האוטופיסטים, בפרק השלישי, על התנגדותם לפעולה פוליטית, אחרי שבפרקים הראשון והשני הם מסבירים את מרכזיותה של הפעולה הפוליטית במעשה השחרור. הפרק הראשון במניפסט מוקדש בעיקרו לתיאור התהוותה של הציוויליזציה

הבורגנית מתוך חברת ימי הביניים והתפתחות אופן הייצור הקפיטליסטי המודרני. תהליך היסטורי זה מגיע לשיאו, המתואר בעמודים האחרונים של הפרק, כשהחברה הבורגנית בוראת – מתוך עצמה, וכהכרח אימננטי לאופן הייצור שלה – את הגורם שעתיד לבטל אותה דיאלקטית ולכונן חברה חדשה: את מעמד הפועלים המודרני, הפרולטריון.

התעשייה המודרנית לא זו בלבד שהיא גורמת לעלייה במספר בני האדם השייכים לפרולטריון ו"דוחסת" אותם בהמונים גדולים יותר ויותר, היא אף משווה את תנאי החיים, ולכן גם את האינטרסים הישירים, של כלל הפועלים: היא מטשטשת, באמצעות האוטומציה, את ההבדלים שבין סוגי העבודות; היא דוחקת את שכרם של הפועלים כולם כלפי מטה; היא יוצרת אמצעי תקשורת ותחבורה, המאפשרים לפועלים ליצור קשרים ביניהם ולהתלכד.[145] כלומר, היא יוצרת את התנאים האובייקטיביים להתגבשותו של הפרולטריון למעמד. פעולתו של הפרולטריון מופיעה תחילה כמאבקים ספורדיים של פועלים בודדים, או קבוצות מבודדות של פועלים, נגד הבורגנים נותני פרנסתם.[146] ואולם, עד מהרה מתאגדים הפועלים ומכוננים בריתות רחבות יותר ויותר נגד הבורגנות.[147] התאגדות הפועלים הולכת ומתרחבת ממאבק למאבק, כשהיא נעזרת לשם כך באמצעי התחבורה והתקשורת שבראה התעשייה. התאגדות זו – ולא ההישגים הישירים שלהם זוכים הפועלים מפעם לפעם – היא התוצאה החשובה של מאבקי העובדים.[148] הפועלים הולכים ומכוננים עצמם כמעמד פועלים, הולכים ומשווים צורה אוניברסלית יותר למאבקם. כשתהליך זה יגיע לנקודת הבשלה מסוימת, אמור להתחולל בו שינוי איכותי: "המלחמות המקומיות הרבות, שאופיין אחד בכל אתר ואתר", הופכות, באמצעות התאגדותם של הפועלים, "למלחמת מעמדות".[149]

"אך כל מלחמת מעמדות", אומר מרקס מיד בהמשך הדברים, "היא מלחמה פוליטית".[150] טענה זו אינה מוסברת כאן ואף לא בהמשך הדברים, אבל היא חיונית להבנת מכלול ההתפתחות שמתאר מרקס: בשלב הראשון מופיעות קבוצות של פועלים, המנהלות מאבקים "טרייד-יוניוניסטיים"[151] מבודדים במקומות שונים. בשלב השני מתגבש הפרולטריון למעמד, "ועל ידי כך למפלגה פוליטית".[152] המפלגה הפוליטית של הפרולטריון, או הפרולטריון המאורגן כמפלגה פוליטית, היא הסוכן המנהל את מלחמת המעמדות נגד הבורגנות. הפרולטריון שעבר פוליטיזציה הולך וצובר כוח והצלחות בתחום הפוליטי. מרקס מזכיר בהקשר זה את "חוק עשר השעות".[153] חוק זה, שהתקבל בפרלמנט הבריטי ב־1847, הגביל את אורך יום העבודה של נשים ושל ילדים בבתי החרושת לטקסטיל לעשר שעות. מרקס ראה בחוק ובמאבק לחקיקתו הישג גדול של תנועת הפועלים. הצלחות כמו אלה, מצדן, מעמיקות עוד יותר את הפוליטיזציה של הפרולטריון. באופן אחר גדלה עוצמתו הפוליטית של הפרולטריון בזכות הבורגנות, הנאלצת לגייס את הפועלים למאבקיה נגד האצולה, נגד הבורגנות של ארצות חוץ וכו', ובתוך כך היא נותנת בידי הפרולטריון את "יסודות השכלתה שלה"[154] (במהדורה האנגלית של 1888 נאמר: "יסודות חינוכה הפוליטיים והכלליים").[155] תהליך זה הולך ומתגבר: הפרולטריון נבנה בתוך החברה הבורגנית,

הן מן הבחינה האובייקטיבית (תנאי חייהם של הפועלים, מספרם, ריכוזם בערי תעשייה ובמפעלים) והן מן הבחינה הסובייקטיבית (הכרת הפרולטריון את עצמו, את כוחו, ואת שליחותו ההיסטורית). דבר זה כרוך, כפי שראינו, בפוליטיזציה של מעמד הפועלים. לבסוף מגיע תהליך זה לנקודה קריטית. "מלחמת האזרחים" הסמויה אמורה לעבור אז קפיצה איכותית, ולהופיע כמלחמה גלויה: כמהפכה קומוניסטית. הצעד הראשון במהפכה זו הוא "עילוי הפרולטריון למעמד שליט, כיבוש הדמוקרטיה".[156] מכאן שהצעד הראשון במהפכה, ממש כמו שלבי ההכנה שקדמו לו בתקופה הטרום־מהפכנית, הוא פוליטי במובהק. כלומר, תפיסת השלטון הפוליטי בידי הפרולטריון המאורגן. כך גם באשר לצעד הבא:

> הפרולטריון ישתמש בשלטונו המדיני כדי ליטול בהדרגה כל הון מן הבורגנות, לרכז את מכשירי הייצור בידי המדינה, כלומר, בידי הפרולטריון המאורגן כמעמד שליט, ולרבות מהרה ככל האפשר את כלל כוחות הייצור.
>
> כמובן מאליו, זה יקום תחילה אך בכוח התערבויות עריצות בזכות הקניין וביחסי הייצור הבורגניים, כלומר על ידי אמצעים שהם לכאורה בלתי מספיקים ורופפים מן הבחינה הכלכלית. אך במהלך התנועה חורגים הם מתחום עצמם וכאמצעי להפיכת כל אופן הייצור בלתי נמנעים הם.[157]

אנו רואים, אם כן, כי מלחמת המעמדות, כפי שהיא מוצגת אצל מרקס, היא פוליטית למן שלביה הראשוניים ועד לסיומה בניצחונו של הפרולטריון.[158] אישור נוסף לאופיה הפוליטי של מלחמה זו נמצא בקביעתו של מרקס, כי "מלחמת הפרולטריון, אם לא לפי התוכן, הריהי, לפי הצורה, לאומית קודם כול".[159] קביעה זו סותרת, לכאורה, את מגמתו של התהליך שמרקס תיאר אותו כאוניברסליזציה גדלה והולכת של מלחמת המעמדות. היא גם נראית כבלתי מתיישבת עם הקריאה החותמת את **המניפסט**: "פרולטרים של כל הארצות התאחדו!"[160] ועם פעילותם הפוליטית של מרקס ושל אנגלס לכינונו של "אינטרנציונל סוציאליסטי". מדוע, אם כן, קובע **המניפסט** כי מלחמת המעמדות היא לאומית על פי צורתה? הטענה כי מלחמת המעמדות היא מלחמה פוליטית מספקת הסבר לסתירה לכאורה זו: מרקס ודאי לא התנגד לשיתוף פעולה בין־לאומי של פועלי כל הארצות – גם הכתבים שלו וגם פעילותו הפוליטית מצביעים על תמיכה עקבית בשיתוף פעולה כזה. אבל המאבק שצריכים הפועלים המאוחדים לנהל הוא מאבק פוליטי, כלומר: יש לערוך אותו בזירה הפוליטית הראשית, קרי, המדינה.[161] המאבקים המקומיים הספורדיים הם בגדר עבודת הכנה למאבק הפוליטי בזירה המדינית. שיתוף הפעולה הבין־לאומי של הפרולטרים בשלב הבוגר של תנועת הפועלים אמור לסייע לניהולו של מאבק זה בכל מדינה ומדינה. כשמרקס קובע כי מלחמתו של הפרולטריון היא מלחמה לאומית, אין פירושו הכרה בלאומיות כתכונה מהותית המבחינה בין קבוצות שונות של בני אדם. המסגרת הלאומית אינה אלא המסגרת שבה אפשר לנהל מאבק פוליטי.

הטענה שלפיה מלחמת המעמדות היא מלחמה לאומית בצורתה שקולה, אפוא,

לטענה כי היא מלחמה "מדינתית", וטענה זו נגזרת ישירות מאופיה הפוליטי של מלחמה זו. כלומר, מדינת הלאום היא הזירה המובהקת של מלחמת המעמדות רק משום ורק כל זמן שהיא הזירה המובהקת של הפוליטיקה. אבל "ארגונה" של הפוליטיקה במסגרת מדינת הלאום הוא תופעה היסטורית: הוא נולד בפרק היסטורי מסוים, ועשוי להיעלם בפרק היסטורי אחר. מרקס היה ער לאפשרות הופעתה של "פוליטיקה בין־לאומית", כפי שאפשר ללמוד מ**ביקורת תוכנית גותהא**, שנכתבה כ־30 שנה לאחר **המניפסט**:

> כדי שיוכל מעמד הפועלים ללחום, בכלל, הוא מוכרח להתארגן כמעמד אצלו בבית, וארצו היא זירת מלחמתו הבלתי אמצעית. במשמע זה, מלחמתו המעמדית הנה לאומית... ואולם, "מסגרת המדינה הלאומית של ימינו", למשל של הרייך הגרמני, הלוא היא עצמה נתונה מבחינה כלכלית ב"מסגרת" השוק העולמי, ומבחינה מדינית ב"מסגרת" מערכת המדינות.[162]

ובכן, במציאות זו, שבה מנהלת הבורגנות פוליטיקה בין־לאומית, חייב גם מעמד הפועלים להדגיש ביתר שאת את מאפייניו הבין־לאומיים, את ה"אחווה הבין־לאומית של מעמדות הפועלים במלחמתם המשותפת נגד המעמדות השליטים וממשלותיהם".[163] מרקס מותח ביקורת חריפה על מצע גותהא, שאין בו:

> אף מילה אחת בדבר תפקידיו הבין־לאומיים של מעמד הפועלים הגרמני! וכלום יוכל כך לאסור מלחמה על בורגנות ארצו, אשר כבר נתקשרה קשרי אחווה עם בורגני כל שאר הארצות, ועל מדיניות הקושרים הבין־לאומית של אדון ביסמארק![164]

פסקאות אלה מלמדות על אופיה הקונטינגנטי של הטענה מן **המניפסט**, שמלחמת המעמדות היא מלחמה "לאומית קודם כול". הטענה המהותית, העומדת כאן ביסוד הדברים, היא הטענה שמלחמת המעמדות היא מלחמה פוליטית. הלאומיות היא מאפיין צורני של מלחמת המעמדות רק בגלל (ורק כל עוד) שהיא מאפיין של הפוליטיקה.

המהפכה הקומוניסטית, כפי שהיא מוצגת אצל מרקס עומדת, אפוא, למן ראשיתה, בסימנה של הפוליטיקה. היא עלילה פוליטית לפחות עד לשלב הקריטי של כיבוש השלטון המדיני בידי מעמד הפועלים. לאחר שלב מכריע זה אנו מוצאים ב**מניפסט** רשימה של צעדים שהם פוליטיים מצד הצורה: חוקים, תקנות וכו', וכלכליים מצד התוכן: ריכוז מכשירי הייצור והאשראי בידי המדינה, וצעדים אחרים המוצגים כאמצעים להפיכת כל אופן הייצור.[165] המהפכה הפוליטית, כלומר: כיבוש השלטון, היא הרגע שבו מתחלפים ביניהם העיקר והטפל: עד למהפכה, נתפסים ההישגים הכלכליים של הפרולטריון אגב מלחמתו בבורגנות כטפלים לעומת ההישג הפוליטי הממשי – התגבשותו של הפרולטריון, ליכודו, הגדלת עוצמתו הפוליטית.[166] לאחר כיבוש השלטון, הופכת עוצמתו הפוליטית של הפרולטריון טפלה ביחס להישגים

הכלכליים והסוציאליים המושגים בכוחה. מלחמת המעמדות מחולקת, אפוא, לשני שלבים. בשלב הראשון רוכש הפרולטריון בהדרגה עוצמה פוליטית ובשלב השני הוא מפעיל את העוצמה הזאת, כמעמד השליט, לארגון מחדש של החברה והכלכלה. לשלב זה קרא מרקס במקומות שונים (אך לא **במניפסט**) "הדיקטטורה של הפרולטריון".[167] הדומיננטיות המוחלטת של היסוד הפוליטי בתורת המהפכה של מרקס בולטת במיוחד כשזוכרים שאחת המטרות המובהקות של המהפכה הקומוניסטית – מטרה המושגת רק בשלב השלישי והאחרון שלה – היא ביטול הפוליטיקה. כך מתארים זאת מרקס ואנגלס בפסקאות הסיום של הפרק השני **במניפסט** – הפרק הדן במהפכה הקומוניסטית:

> נתבטלו, בהמשך ההתפתחות, הבדלי המעמדות וכל הייצור מרוכז בידי היחידים המאוגדים, נמצא השלטון הציבורי מאבד את אופיו הפוליטי. השלטון הפוליטי, במשמעו האמיתי, הוא השלטון המאורגן של מעמד אחד לדיכוי מעמד אחר. אם, אגב המלחמה בבורגנות מתאחד הפרולטריון בהכרח למעמד, הופך עצמו בדרך מהפכה למעמד השליט, וכמעמד שליט מבטל בכוח הזרוע את יחסי הייצור הישנים, הריהו מבטל עם יחסי ייצור אלה את תנאי הקיום של הניגוד המעמדי, את המעמדות בכללם [על פי המהדורות המאוחרות של **המניפסט**, החל מ־1872] ומתוך כך את שלטונו הוא כמעמד.[168]

ביטול השלטון הפוליטי, ובאופן רחב יותר, ביטול היחסים הפוליטיים, מותנה, אפוא, בביטולו של אופן הייצור הקפיטליסטי. אבל ביטולו של אופן ייצור זה מותנה, כשלעצמו, בתפיסת השלטון הפוליטי בידי הפרולטריון, היינו: בהשתלטות על הפוליטיקה. סדר התניות זה של המהפכה (שהוא גם מעין סדר כרונולוגי: קודם תופס הפרולטריון את השלטון הפוליטי, אחר כך הוא מבטל את אופן הייצור הקפיטליסטי ואגב כך מתבטלים השלטון והפוליטיקה) מוצא ביטוי נוסף, בתקופה מאוחרת יותר, בדבריו של מרקס על "הקומונה הפריזאית" (בחיבורו **מלחמת האזרחים בצרפת** מ־1871). כך תיאר מרקס את מהותה של הקומונה:

> רבגוניותם של הפירושים שניתנו לקומונה, ורבגוניותם של האינטרסים שמצאו בה את ביטוים, מוכיחות כי היתה בכל הוויתה **צורה פוליטית** נוחה וגמישה, בעוד שכל צורות הממשל הקודמות היו במהותן צורות של דיכוי וכבילה. וזה סודה האמיתי: היא היתה במהותה **ממשלה של מעמד הפועלים**, תולדת מאבקו של המעמד היוצר נכסים נגד המעמד המנכס נכסים; בה ניתנה סוף־סוף **הצורה הפוליטית**, שבמסגרתה יוכל להתחולל **תהליך שחרורה הכלכלי של העבודה**.[169]

"שחרורה הכלכלי של העבודה" פירושו, ביטולם של החברה המעמדית ושל אופן הייצור המעמדי. הקומונה הפריזאית היתה, לדעת מרקס, הכלי הפוליטי שבאמצעותו

עשוי הפרולטריון לחולל ביטול זה. הקומונה הגשימה בפועל את האידיאות הבורגניות על השלטון הפוליטי. היא היתה "רפובליקה של אמת", ו"ממשלה זולה",[170] אבל אלה התגשמו בה "אגב גררא ובכוח עצמן" – לא הן היו מטרתה הסופית.[171] אם כן, מטרתה הסופית של הקומונה – מטרה שאותה לא זכתה להגשים – היתה ביטולו של אופן הייצור הקפיטליסטי ועמו ביטולה של הממשלה, ביטול השלטון הפוליטי.

לסיכום: מרקס לא הִרבה לעסוק בכתביו באופן שבו תתנהל המהפכה הקומוניסטית. בצד **המניפסט הקומוניסטי** אפשר למנות את **מלחמת האזרחים בצרפת** **וביקורת תוכנית גותהא** כחיבורים העוסקים, בין השאר, גם בנושא זה. משלושת החיבורים האלה, על אף ההבדלים ביניהם, עולות בבירור שתי הטענות הבאות: א) במוקד המעשה המהפכני כולו עומדת המהפכה הפוליטית, שהיא תנאי הכרחי ומקדים להפיכתו של אופן הייצור הקפיטליסטי; ב) תפיסת השלטון הפוליטי בידי מעמד הפועלים עתידה להביא, בסופו של תהליך, לביטול השלטון הפוליטי עצמו.

אבל בחיבורים הנזכרים לעיל לא ניתן ביסוס, או אף הסבר של ממש, לטענות אלה. לשם הבנת החשיבות שמייחס מרקס לפעולה הפוליטית כמרכזו של המעשה המהפכני, ולביטול הפוליטיקה כחלק ממטרת המהפכה, יש לפנות לכתבים אחרים שלו. הביקורת של מרקס על המדינה הפוליטית, ראשיתה בהערות הפולמוסיות שכתב ב־1843 ביחס לחיבורו של היגל **פילוסופיית המשפט**. עמדתו של מרקס מוצגת שוב, בצורה מפורטת, בחיבורו **לשאלת היהודים** מאותה שנה. אצטט שתי פסקאות מחיבור זה:

> המדינה הפוליטית שהגיעה לכלל השתכללותה הסופית היא לפי טיבה **חיי האדם בתור יצור בן מינו** בניגוד לחייו החומריים. כל ההנחות של חיים אגואיסטיים אלו משתמרות **מחוץ לתחומה** של המדינה **בחברה האזרחית**, אבל בתור תכונותיה של החברה האזרחית. במקום שבו הגיעה המדינה הפוליטית לכלל השתכללותה, שם חי האדם חיים כפולים – חיים שמימיים וחיים ארציים – לא רק במחשבה, בתודעה, אלא **במציאות, בחיים ממש**. הוא מצוי, בעת ובעונה אחת **בקהילייה הפוליטית**, שבה יש לו מעמד של **יצור חברתי**, **ובחברה האזרחית**, שבה הוא פעיל **כאדם פרטי**, מתייחס אל בני האדם האחרים כאל אמצעים, מוריד את עצמו לדרגת אמצעי והופך לכדור משחק בידי כוחות זרים... המדינה הפוליטית... מתגברת [על הניגוד שבינה לבין החברה האזרחית] באותו אופן שבו מתגברת הדת על מגבלותיו של עולם החולין: על דרך ההכרח להכיר בו, להקימו מחדש, ולהישלט על ידיו.[172]

פתרונו האמיתי של הניגוד שבין המדינה לחברה, הוא, על פי מרקס, האמנסיפציה האנושית המלאה, להבדיל מאמנסיפציה פוליטית בלבד:

> רק משעה שיקלוט האדם האינדיווידואלי המציאותי לתוך עצמו את אזרח המדינה המופשט וייעשה על ידי כך **ליצור בן מינו** בחייו האמפיריים, בעבודתו האינדיווידואלית ובתנאי החיים האינדיווידואליים, רק משעה שיכיר האדם

> ב"כוחותיו הסגוליים" ככוחות **חברתיים** ויארגנם בהתאם לכך ולא יראה עוד את הכוח החברתי מנותק ממנו בדמותו של כוח **פוליטי** – אז, רק אז, תתגשם האמנסיפציה האנושית במלואה.[173]

האמנסיפציה הפוליטית מעניקה לכל האזרחים שוויון פורמלי וחירות פורמלית, אך היא אינה משנה את היחסים החברתיים הקונקרטיים, את המציאות החברתית הממשית. כל עוד מתאפיינים היחסים הקונקרטיים באנטגוניזם, כל עוד החברה היא זירה של מלחמת קיום גלויה או חשאית בין פרטים אגואיסטיים, "מרחפת" מעל זירה זו האידיאה של המדינה: כלליות, סולידריות אזרחית, שוויון, חירות ואחווה. רק משיבוטל האנטגוניזם החברתי יתגשמו האידיאות הללו במציאות החיים הקונקרטית. המדינה האידיאית־מופשטת תבוטל באופן דיאלקטי על ידי כך שתוגשם בפועל ממש, בספירה של החיים החברתיים. זה הדבר שמרקס קרא לו "אמנסיפציה אנושית".

ממכלול ביקורת המדינה של מרקס בראשית דרכו, בהתפלמסות שלו עם היגל ובחיבורו **לשאלת היהודים**, עולה בבירור הטענה הבאה: המדינה היא ישות אידיאולוגית. מרקס עצמו לא השתמש במושג "אידיאולוגיה" בחיבורים האלה. מושג זה הופיע בהגותו כשנתיים מאוחר יותר (בצורה מפורשת, בחיבורו **האידיאולוגיה הגרמנית**). אבל ניתן לזהות בכתביו מ־1843 את מרבית המאפיינים החשובים של מושג ה"אידיאולוגיה" המרקסיסטי. הטענה, שלפיה המדינה והפוליטיקה הן ישויות אידיאולוגיות, מוצאת לה תימוכין גם בכתביו המאוחרים של מרקס, למשל **בהקדמה לביקורת הכלכלה המדינית**, מ־1859. שם מוצג המודל של "בניין־על משפטי ומדיני"[174] המתנשא כביכול מעל הבסיס הכלכלי ומותנה על ידו. "הצורות המשפטיות, המדיניות, הדתיות, האמנותיות או הפילוסופיות" מכונות בשם הכולל "צורות אידיאולוגיות".[175]

מושג האידיאולוגיה אצל מרקס הוא סבוך, מורכב ורב־פנים. אבל באופן כללי ניתן לאפיין אותו כך: ראשית, האידיאולוגיה שייכת, מעצם טיבה, לתחומן של האידיאות, כלומר: לרוח. שנית, האידיאולוגיה היא מעין השתקפות. בני האדם מתקיימים באופן קונקרטי, מתוך אינטראקציה מתמדת בינם לבין עצמם ובינם לבין הטבע. מכלול היחסים המהווים אינטראקציה זו הוא המציאות הממשית של הקיום האנושי. האידיאולוגיה היא השתקפותה של מציאות זו ברוחם של בני האדם – ברעיונותיהם, בהגותם, באמונותיהם וביצירותיהם. דימוי ההשתקפות לא מרמז על חיקוי או על העתקה ישירה – האידיאולוגיה אינה העתקה זהה למקור של המציאות החברתית, אך תיאורה כהשתקפות מלמד על היותה של האידיאולוגיה "תגובתית" במהותה – היא תוצר של המציאות החברתית, תלויה בה ונקבעת על ידה. לכן, את העיוותים של האידיאולוגיה אין להסביר מתוך עצמם, אלא מתוך עיוותיה של המציאות. ודאי שאין די בתיקון האידיאולוגיה, מבלי שתוקנה המציאות החברתית היוצרת אותה.

כאן מתגלה, לכאורה, כשל חמור בתורתו של מרקס: אם הפוליטיקה והמדינה, או "צורת המדינה", הן בחזקת אידיאולוגיה, ואם מלחמת המעמדות היא מלחמה פוליטית (כפי שהוסבר בראשית פרק זה) הרי שמלחמת המעמדות היא מלחמה אידיאולוגית,

מלחמה נגד "צלליה של המציאות"[176] במקום מלחמה בתנאים המציאותיים. נראה שפתרון הסתירה מחייב נטישה – או לפחות נטישה חלקית – של זיהוי המדינה כאידיאולוגיה בתורתו של מרקס. ואכן, בצד ביקורת המדינה כאידיאולוגיה אנו מוצאים אצל מרקס דין וחשבון אחר על המדינה, המייחס לה תפקיד אקטיבי, שאינו אידיאולוגי בלבד בעיצוב היחסים הכלכליים והחברתיים. מרקס פיתח גישה זו למן אמצע שנות הארבעים, ואף כי לא התנער במפורש ובאופן מלא מתפיסת המדינה כאידיאולוגיה, דווקא הגישה השנייה היא שתפסה מקום מרכזי בהגותו ככל שזו התפתחה. הגישה השנייה, שתוצג להלן, מאפשרת להבין מדוע, על פי מרקס, חייבת מלחמת המעמדות להתנהל כמלחמה פוליטית.[177]

כבר בחיבור **האידיאולוגיה הגרמנית**, בפרק שכותרתו "היחס שבין המדינה והמשפט לבין הקניין", מופיע דיון שממנו עולה במפורש כי המדינה אינה אידיאולוגיה בלבד. מרקס כותב:

> הבורגנות [נאלצת] להתארגן בצורה כלל־לאומית ולא מקומית ולשוות לאינטרס הממוצע שלה צורה כללית. עם שחרורו של הקניין הפרטי מן הקהילייה נהפכת המדינה להוויה נפרדת בצדה של החברה האזרחית ומחוצה לה.[178]

שיווי צורה כללית לאינטרס מעמדי־פרטיקולרי, והצבתה של המדינה "בצדה של החברה האזרחית ומחוצה לה" הם מאפיינים אידיאולוגיים במובהק. על פי פסוק זה, המדינה היא אכן אידיאולוגיה. אבל מיד בהמשך הדברים מוסיף מרקס:

> אולם אין המדינה יותר מאשר צורת הארגון שהבורגנים מעניקים לעצמם כלפי פנים וכלפי חוץ כאחת, צורה שהיא הכרחית לשם ערבות הדדית של קניינם והאינטרסים שלהם.[179]

דברים אלה מלמדים כי למדינה תפקיד אקטיבי, יתרה מזאת, תפקיד חיוני בהבטחת האינטרסים של הבורגנות, כלומר, בעיצובו ובניהולו של אופן הייצור הקפיטליסטי. במקומות אחרים מראה מרקס, כי גם בשלבים היסטוריים קודמים היה למדינה – בהופעותיה ההיסטוריות הקונקרטיות – תפקיד חיוני בהסדרת יחסי הייצור.

האידיאולוגיה, כאמור, שייכת לתחומן של האידיאות, אבל הפוליטיקה היא בעיקרה פרקסיס. היא פעילות מודעת, תכליתית, של בני האדם אלה על אלה. יותר משהיא השתקפות של היחסים האנושיים ברוח, היא, אפוא, חלק מן היחסים האלה. אכן, הפוליטיקה תלויה בכלכלה, בכוחות הייצור וביחסי הייצור (הקרויים ביחד "אופן ייצור"). אבל אין זו תלות של השתקפות בלבד. הפוליטיקה תלויה באופן הייצור כשם שהאמצעי תלוי בתכלית שלו. תכליתו של העיפרון היא הכתיבה, ואפשר לומר שהעיפרון תלוי בכתיבה, שכן ממנה הוא מקבל את מהותו ואת טעם קיומו. אבל יהיה זה אבסורד לומר שהעיפרון אינו אלא השתקפות פסיבית של פעולת הכתיבה. באותו מובן תלויה הפוליטיקה באופן הייצור: היא אמצעי שלו וממנו היא מקבלת

את מטרותיה. אך אין היא השתקפות פסיבית שלו. בני האדם "עושים פוליטיקה". הם פועלים זה על זה באורח פוליטי. באמצעות הפעילות הזאת מנסים הפרטים בחברה לקדם את האינטרסים הכלכליים שלהם, להגן על מקומם במערך הייצור או לשפר אותו. אופן הייצור הקפיטליסטי (כאופני הייצור שהתקיימו לפניו) מושתת על גריפת הערך העודף. זהו אופן ייצור אנטגוניסטי, שבו לפרטים מסוימים עמדה מועדפת במערך הייצור. פרטים אלה משחררים עצמם מן הצורך לעבוד עבודה גופנית ושומרים לעצמם תפקידים "פריווילגיים" – תפקידי ניהול ופיקוד (מה שמרקס כינה בהקשר מסוים "עבודה רוחנית"). בקפיטליזם שמור התפקיד הפריווילגי לבעל ההון. בתקופות קודמות, ובאופני ייצור קודמים, נהנו מעמדה פריווילגית אנשי האצולה והכהונה. כדי שיוכל להימשך הניצול, כלומר: גריפת הערך העודף, חייבים בעלי העמדות הפריווילגיות האלה לשמר את השליטה האדנותית שלהם על יתר בני החברה. השלטון הפוליטי הוא רק אחד האמצעים למטרה זו. אמצעי אחר הוא האלימות הישירה. ככל שמתפתחת החברה בהיסטוריה, גדל חלקו של האמצעי הפוליטי, אם כי, כמובן, האלימות לעולם אינה נעלמת מן התמונה – היא מתווֶכת על ידי הפוליטיקה ומגבה אותה. הפרקסיס הפוליטי תלוי, אפוא, בכלכלה, כמשרתם של אינטרסים פרטיקולריים. משימתו היא לאפשר, מצד אחד, את הניצול ואת השליטה האדנותית, כלומר: את האנטגוניזם החברתי, ומן הצד האחר, לארגן את שיתוף הפעולה החברתי בתוך האנטגוניזם הזה ולמרות קיומו; שיתוף פעולה שבלעדיו אין זה אפשרי כלל לנצל את עבודת הזולת. אין הפוליטיקה, אפוא, בחזקת השתקפות אינרטית של היחסים החברתיים – היא פועלת על היחסים הללו ובתוכם, בשירותם של האינטרסים השליטים בחברה.

תפקיד זה של השלטון הפוליטי (היינו, של המדינה) לערוב לאינטרסים של המעמד השליט, מוצג כבר, כפי שראינו, **באידיאולוגיה הגרמנית**. **במניפסט הקומוניסטי** הוא מסוכם במשפט אחד, שכבר צוטט לעיל: "השלטון הפוליטי, במשמעו האמיתי, הוא השלטון המאורגן של מעמד אחד לדיכוי מעמד אחר".[180] אגב, מתפיסה זו של השלטון הפוליטי, ברור מדוע לדעתם של מרקס ושל אנגלס הדמוקרטיה הפורמלית אינה מבטלת את הדיכוי החברתי. הדיכוי מתקיים כל עוד מתקיים הניצול, והשלטון הוא מכשירו של הניצול בכל צורה פוליטית. דמוקרטיה אמיתית, במובנה כחירות, תתקיים רק כשייעלמו הניצול והניכור ביחסים האנושיים, ואז ייעלם גם השלטון הפוליטי. בניגוד להשקפה הליברלית הרווחת, הרואה בדמוקרטיה את צורת השלטון המבטאת חירות, גורסים מרקס ואנגלס כי הדמוקרטיה יכולה להגשים את מהותה כחירות רק כשהיא חדלה להיות צורת שלטון.[181]

לכאורה, יש אפוא ניגוד בין שתי עמדות שונות שמציג מרקס ביחס למדינה, או השלטון הפוליטי. כיצד אפשר לומר על המדינה שהיא אידיאולוגיה, מחד גיסא ומאידך גיסא, שהיא מכשיר לדיכוי בין־מעמדי? ניגוד זה יכול להיפתר, אם נוותר על תפיסת ה"מדינה", או ה"פוליטיקה", כמושג פשוט, ועל הניסיון להגדיר באמצעות סיבתיות כמו־מכניסטית את הקשרים שבין הבסיס לבניין־העל. התפיסה הרואה ביחסים הפוליטיים השתקפות אידיאולוגית בלבד היא תפיסה חד־צדדית מדי. מרקס

עצמו מציג בפנינו לא פעם דין וחשבון מורכב יותר, המכיר ביחסים דיאלקטיים בין הכלכלה לפוליטיקה. כך, למשל, בפסקה מתוך הכרך השלישי של **הקפיטל**:

> הצורה הכלכלית הספציפית, שבה נשאבת עבודה עודפת בלתי משולמת מן היצרן הבלתי אמצעי, קובעת את יחס השליטה והשעבוד, כפי שהוא **צומח ועולה מתוך הייצור עצמו**, באורח בלתי אמצעי, **וחוזר ופועל עליו באורח קובע**. על יסוד זה מבוססת כל התצורה של הקהילייה הכלכלית, הצומחת ועולה מתוך יחסי הייצור האקטואליים, ובכך גם הדמות הפוליטית הספציפית שלה. היחס הבלתי אמצעי, השורר בכל פעם בין הבעלים של תנאי הייצור לבין היצרנים הבלתי אמצעיים – יחס שצורתו תואמת בכל פעם באופן טבעי את דרגת ההתפתחות המסוימת של אופן העבודה, ולפיכך את כוח הייצור החברתי שלה – [ביחס זה] אנו מוצאים את סודו הפנימי, את הבסיס החבוי מן העין של כל המבנה החברתי, ולפיכך גם של הצורה הפוליטית של יחס הריבונות והתלות, בקיצור – של צורת המדינה הספציפית [השוררת] בכל פעם.[182]

היחסים הדיאלקטיים שבין הפוליטיקה לכלכלה נגזרים מן הדיאלקטיקה שקיימת בבסיס הכלכלי עצמו. יחסי הייצור, או "הצורה הכלכלית הספציפית שבה נשאבת עבודה עודפת בלתי משולמת מן היצרן הבלתי אמצעי",[183] תואמים את דרגת ההתפתחות של כוח הייצור החברתי. ואולם, היחסים האלה גם שבים ופועלים על הייצור, מפעילים ומעצבים אותו. יחסי הייצור אינם גורם כלכלי בלבד. אלה הם יחסים של שליטה ושל שעבוד, היינו: יחסים חברתיים. ברור שדפוס מסוים של שליטה ושעבוד מתנה דפוסים מסוימים של משפט, חוק ושלטון, כלומר: צורה מסוימת של מדינה ושל יחסים פוליטיים. אבל היחסים האלה, כשלעצמם, מתקפים את דפוס השליטה והשעבוד ומאפשרים אותו, ומכאן שיש להם השפעה חוזרת על הייצור עצמו. ברור שנחוצים חוקים, מוסדות ומנגנוני סמכות וכפייה כדי "להפעיל" אופן ייצור כלשהו (ויהא אופן ייצור זה עבדותי, צמיתני או קפיטליסטי) ושלאופן ייצור אחר נחוצים חוקים, מוסדות ומנגנונים אחרים. ואולם, אם נחוצה המדינה, על מוסדותיה הפוליטיים, כדי לארגן את שיתוף הפעולה החברתי בתהליך הייצור וכדי לשמר במסגרת תהליך זה את השליטה האדנותית ואת הניצול – הרי שיש למדינה תפקיד אקטיבי בתהליך הייצור ואין לתפוס אותה רק כהשתקפות פסיבית שלו.

הקשר שבין הכלכלה לפוליטיקה, וביתר דיוק: הקשר שבין הניצול לבין השלטון, ברור יותר לעין כשבוחנים את ההיסטוריה של תקופות טרום־מודרניות. בעת העתיקה ובימי הביניים התלכדו הפונקציות של השליט (היינו, בעל הסמכות הפוליטית) והמנצל (היינו, זה הגורף את עודף התוצר מעבודתם של אחרים) באותו אדם עצמו: המלך, האציל או בעל האחוזה. אחדות פשוטה זו נבעה, בעצם, מאופיו הבלתי מפותח של תהליך הייצור בתקופות אלה ומאופיו הבלתי משוכלל של הניצול.[184] בכלכלה הקפיטליסטית מופרדים העובדים מאמצעי הייצור, והם שבים ומתאחדים עמם,

בתהליך הייצור, רק בתיווכו של הקפיטליסט, שהוא הבעלים של אמצעי הייצור. הקפיטליסט בורא את החיבור היצרני שבין כוח העבודה האנושי ואמצעי הייצור ומקיים אותו. בכלכלה הטרום־קפיטליסטית אין המנצל מהווה פונקציה מהותית בתהליך העבודה. הוא אינו "נדחק" בין העובד לבין תנאי עבודתו, כפי שהדבר בקפיטליזם, אלא להפך: הוא שומר על אחדותם הבלתי אמצעית של העובדים ותנאי עבודתם. העובדים "מוצמתים" אל האדמה ואל אמצעי העבודה בכללותם. פיאודל המגרש את הצמיתים מאדמותיו הוא פיאודל הנמצא כבר בתהליך לידתו המחודשת כקפיטליסט.[185] בעבור הפיאודל הטיפוסי, מן השלב המובהק של ימי הביניים, אין ערך לאדמה בלי מעבדיה הצמיתים, ואין ערך לצמיתים בלי האדמה שאותה הם מעבדים. האינטרס של האציל הפיאודלי הוא לשמור על שני אלה – האדמה ומעבדיה, ולשמור אותם באחדותם. מכאן, שהניצול, בתקופות האלה, הוא במובן מסוים חיצוני לעבודה. אין לו תפקיד בתוך אופן הייצור, אלא הוא נספח אליו מבחוץ, כגריפת העבודה העודפת בצורתה כמוצרי צריכה, לאחר שהושלם תהליך הייצור. זהו ניצול שהצריכה היא המרכיב הדומיננטי בו. לכך מתאימה גם תצורה פוליטית, שבה השלטון מושתת על אלימות ישירה, על הפעלה בלתי אמצעית של אלימות כלפי היצרנים מצדו של המנצל, אדונם. הוא לוקח לעצמו בכוח (כמובן, בתוקף החוק והדת הקיימים) חלק מפרי עבודתם. מנקודת ראותו של האיכר הימי־ביניימי, ייתכן שאין הבדל מהותי, ומכל מקום, אין הבדל כלכלי, בין השודד הגוזל ממנו והאציל השומר עליו, שניהם ממלאים פונקציה כלכלית דומה ביחס לתוצרי עבודתו.

אופיו של הניצול שונה מהותית בקפיטליזם. כאן אין הניצול עומד בעיקרו על הצריכה. אם כי, כמובן, המנצל ממשיך לצרוך למחייתו את פרי עבודתם של המנוצלים. הניצול הקפיטליסטי הוא פונקציה בתוך אופן הייצור. המנצל, החולש על אמצעי הייצור, מפריד בין היצרנים הישירים ותנאי עבודתם, כדי לשוב ולחבר ביניהם בתיווכו של ההון, שאינו אלא עודף הערך שנגרף מעבודתם. וכן, אם הניצול הפיאודלי שימש בעיקר לצריכה פיאודלית, כלומר, לסיפוק צורכי החיים של אלה שאינם עובדים למחייתם – הרי שהערך העודף הנגרף בצורת הון בעידן הקפיטליסטי מופנה מחדש אל תהליך הייצור, כבעלות פרטית על אמצעי ייצור נוספים, ועל כן כניצול נוסף.[186]

בהכניסו את הניצול אל תוך תהליך העבודה עצמו, עושה הקפיטליזם את כלכלת הניצול לטוטאלית. היא מתפשטת על כל תהליך החיים של בני האדם. בעוד שהאיכר, איש ימי הביניים, "פגש" את הניצול רק בזמן הבשלת היבולים, הרי השכיר המודרני פוגש אותו יום־יום, בכל שעות עבודתו: תמורת כל שעת עבודה משלמים לו פחות מן הערך שעבודה זו מייצרת. על כך יש להוסיף, יסוד שלא פותח דיו אצל מרקס – את ניצולו של האדם בחזקת צרכן.[187] דווקא משום שהניצול הקפיטליסטי הוא טוטאלי, ודווקא משום שהוא מושתת, בניגוד לתקופות הקודמות, על הפרדתם של היצרנים הישירים מאמצעי עבודתם, דרושה לו תצורה פוליטית־משפטית שונה. שוב אין די באלימות ישירה כדי לכבול את העבד אל אמצעי עבודתו או ליטול חלק מן התוצרת של הצמית בעת הקציר. השלטון בחברה הקפיטליסטית הוא שלטון על בני אדם "חופשיים", כלומר: בני אדם ששוחררו מאמצעי עבודתם;[188] עליו להבטיח כי לא יוכלו להזור ולהחזיק

באמצעים האלה אלא בתיווכו של ההון, כעובדים שכירים, כמנוצלים. את מקומה של האדנות המושתתת על אלימות ישירה תופסת, בתנאים אלה, אדנות מתווכת ומעודנת, בדמותה של הפוליטיקה המודרנית. השליט והמנצל מופיעים כשני אנשים שונים. זה שואב את סמכותו מהסכמתם של הנשלטים, כאזרחים חופשיים במדינה דמוקרטית, וזה מסתמך על אופן הייצור, ועל התפקיד המוקצה לו בחלוקת העבודה. הפוליטיקה נתפסת כשדה הפעולה החופשית של הרצון האנושי, בעוד שהכלכלה מוצגת כממלכת הכורח, כמאורגנת על ידי חוקים אובייקטיביים לכאורה.

לאמיתו של דבר, הפוליטיקה אינה משוחררת מאינטרסים כלכליים ואילו הכלכלה אינה נקבעת על פי הכרח טבע אובייקטיבי. עצם ההפרדה בין הכלכלה לפוליטיקה היא, במידה רבה, אשליה. בגלל העובדה שהיא טוטאלית ומקיפה את כל תחומי החיים, ומשום שאין לה תוקף של הכרח טבע, חייבת הכלכלה הקפיטליסטית להיות פוליטית. היא מושתתת על דפוס מסוים של סדר חברתי טוטאלי: ייצור הסחורות, מכירתן וקנייתן מקיפים את כל תחומי החיים כמעט. הקפיטליזם זקוק, אפוא, לערובה מתמדת לסדר החברתי המאפשר אותו, ערובה פוליטית, חוקית ומשפטית וגם, באופן שונה במקצת, ערובה "אידיאולוגית" בצורת נורמות, ערכים, אמונות ודעות. ומשום שהכלכלה הקפיטליסטית חייבת להיות פוליטית, חייבת הפוליטיקה להיות כלכלית. אמנם הפוליטיקה אינה רק עיסוק באידיאולוגיות, אבל הטענה בדבר הפרדתה של הפוליטיקה מן הכלכלה היא, אכן, אידיאולוגיה.

מכל האמור לעיל לא נובע שאין למדינה מרכיבים אידיאולוגיים. את האידיאולוגיה של המדינה עלינו לחפש במקום שבו נמצאת כל אידיאולוגיה, כלומר: בתחום האידיאות. הטענה כי "ממשלות מוקמות כדי להגן על זכויותיהם הבלתי ניתנות להפקעה של בני האדם"[189] היא ללא ספק בחזקת אידיאולוגיה. אבל "חוק עשר השעות", למשל, אם להשתמש בדוגמה שהיתה חביבה על מרקס, אינו אידיאולוגיה. הוא תוצאה של פרקסיס פוליטי, העומד בקשר דיאלקטי עם המציאות הכלכלית. וכן, כאמור, שלילת ההשקפה הרואה בפוליטיקה אידיאולוגיה, אין פירושה שהפוליטיקה אינה תלויה בכלכלה, שהיא גורם עצמאי – קובע ואינו נקבע – ביחס לאופן הייצור. מה שנשלל כאן הוא רק המטריאליזם ה"וולגרי", הגורס שהפוליטיקה היא רק תוצר של היחסים הכלכליים, שהיא נקבעת ואינה קובעת. לפחות באותה עוצמה שבה מסתייג מרקס מן הזרמים הא־פוליטיים בסוציאליזם, כך הוא מבקר את ההשקפה הרואה בפוליטיקה את חזות הכול. "עקרונה של הפוליטיקה הוא הרצון", אומר מרקס,

> ככל שהשכל הפוליטי חד־צדדי יותר, הווה אומר, ככל שהוא מושלם יותר, כן גדלה אמונתו בכול־יכולתו של הרצון, כן יגדל עיוורונו כנגד המגבלות הטבעיות והרוחניות של הרצון, כן יקטן כושרו לגלות את שורש העיוותים הסוציאליים.[190]

שורש העיוותים אינו בפוליטיקה ומכל מקום, אינו בפוליטיקה בלבד; אבל תיקון העיוותים לא יתרחש על ידי ויתור על הפוליטיקה, או על הרצון בשינוי, אלא על ידי

הפעלתו של רצון זה כרצון פוליטי מלומד, המודע למגבלותיו ולאפשרויותיו. דווקא משום שלפוליטיקה קשרים דיאלקטיים עם הבסיס הכלכלי – מוגבלות האפשרויות הפוליטיות על ידי אופן הייצור הקיים. ואולם, מאותה סיבה עצמה יכולה הפוליטיקה, בהינתן תנאים אובייקטיביים מסוימים, לשנות את אופן הייצור. בני האדם יוצרים את יחסי הייצור, משמרים אותם או משנים אותם באמצעות פרקסיס פוליטי, וגבולותיו של הפרקסיס הזה, כלומר: גבולות האפשרויות הריאליות שלו, נקבעים על ידי דרגת ההתפתחות החברתית של כוחות הייצור.

לאור הדברים האלה, ניתן להשיב על השאלה מדוע, לדעת מרקס, המאבק הפוליטי הוא אמצעי הכרחי לכינון הסוציאליזם. בחברה המושתתת על אנטגוניזם כלכלי ועל ניצול, היחסים בין בני האדם ויחסי הייצור בפרט, מעוצבים באורח פוליטי. יחסים אחרים ואופן ייצור חדש אינם יכולים להופיע – ומכל מקום אינם יכולים להתגשם במלואם – טרם בוטלו היחסים הישנים ואופן הייצור הישן. ביטול כזה מניח בבסיסו דרגת התפתחות מסוימת של כוחות הייצור – דרגה שבה הופכים יחסי הייצור הקפיטליסטיים מצורות התפתחות לכבלים על הכוחות האלה.[191] מרקס גרס כי דרגה כזו כבר הושגה, לפחות במדינות המתקדמות ביותר באירופה. אבל כפי שהוסבר קודם לכן, יחסי הייצור אינם רק השתקפות פסיבית של כוחות הייצור; אילו היו כאלה, לא היו יכולים להוות "צורות התפתחות" או "כבלים". יחסי הייצור מארגנים ומפעילים את הייצור. אלה הם יחסים חברתיים, המבטאים את האינטרס של המעמד השולט; והמעמד השולט לא יוותר על עמדתו הפריווילגית במערך הייצור רק משום שכוחות הייצור הגיעו כבר לדרגה שבה אין הם מתיישבים עם עמדה פריווילגית כזאת. לצפות לכך, פירושו לייחס למעמד השולט אלטרואיזם מופלג או לייחס לכוחות הייצור יכולת מיסטית לעצב את החברה האנושית באופן ישיר, ללא קשר לאינטרסים ולמעשים של בני האדם. שתי העמדות האלה זרות למחשבתו של מרקס. התפתחות כוחות הייצור הופכת את ביטול יחסי הייצור הקיימים לאפשרות ריאלית, אבל לא התפתחות זו כשלעצמה היא המבטלת אותם. יחסי הייצור הקיימים מתוקפים באורח פוליטי. כדי לבטלם, יש לנהל נגדם מאבק פוליטי.

כעת גם ברור מדוע התגשמותה המלאה של חברה קומוניסטית תהיה כרוכה, בין השאר, בביטול השלטון הפוליטי או המדינה: מקורה של הפוליטיקה הוא האנטגוניזם ביחסי הייצור. בחברה המעמדית, נזקק המעמד השולט לפוליטיקה כדי לתקף ולשמר את אופן הייצור הקיים וכדי להבטיח את מקומו הפריווילגי באופן ייצור זה. אם מבטל הקומוניזם את הניצול, את האנטגוניזם הבין־מעמדי, את המעמדות עצמם, הרי הוא מבטל, מניה וביה, גם את השלטון הפוליטי.[192] הפוליטיקה קיימת כל עוד מתייחסים בני האדם אל זולתם ואל עצמם כאל אמצעים. היא מאבדת את בסיס קיומה כשבני האדם תופסים את זולתם ואת עצמם כתכליות. הקומוניזם כתנועה פוליטית נמצא, אפוא, בתווך בין "שני העולמות": הוא מכֻוון אל חברה משוחררת מן הפוליטיקה, אבל כדי לייסד חברה כזאת, עליו להיאבק במסגרת תנאיה של חברת ההווה הדכאנית. עליו להשתמש, אם כן, בכליה שלה – בכלים פוליטיים. מכאן, שתפקידה של הפוליטיקה הקומוניסטית, על פי מרקס, הוא תפקיד שוללני בעיקרו. הקומוניזם אינו מתגשם

כישות פוליטית, כשלטון או כמדינה. אבל כדי שיוכל להתגשם כחברה חופשית, נזקק הקומוניזם לפעולה פוליטית. זאת, כדי להרוס את השלטון, את המדינה ואת הפוליטיקה: עליו לכבוש אותם כדי לבטלם.

יש לחזור ולהדגיש, שביטול המדינה הוא ביטול דיאלקטי. ביטול זה אין פירושו סילוקם של הארגון החברתי, הסדר הציבורי, הדאגה לאינטרס הכללי וכדומה. נהפוך הוא: הקומוניזם אמור לשחרר את היסודות האלה מן האנטגוניזם הטבוע בהם בחברה המעמדית ולכוננם מחדש בדרגת ביטוי שלמה יותר של מהותם. רק בקומוניזם תחדל המדינה, במובן של חברה מאורגנת, לשרת אינטרסים פרטיקולריים של קבוצות שליטות. כאן אמורה אפוא להתגשם בראשונה הרפובליקה, במובן המצוין בשמה: חברה אנושית המאורגנת על פי האינטרס הציבורי.

אחד הביטויים המובהקים ביותר ליחסו המורכב של מרקס אל הפוליטיקה, מופיע במאמר פרי עטו שפורסם בעיתון **פורוורטס!** (*Vorwärts!*) בקיץ 1844. מרקס מתפלמס שם עם מאמר שפירסם בעיתון זה ארנולד רוגה, זמן קצר קודם לכן, תחת שם העט ה"פרוסי". האירוע שהיווה מניע ישיר לכתיבת מאמרו של רוגה, ואף השפיע רבות על התפתחות הגותו של מרקס באותן שנים, היה שביתת האורגים בשלזיה. במאמרו טען רוגה, שמהפכה חברתית אינה אפשרית אם אין לה "נשמה פוליטית". תגובתו של מרקס חשובה, ראשית, משום שזה אחד המקומות הבודדים שבהם עסק מרקס, כקומוניסט, במהותה ובתפקידה של הפוליטיקה.[193] שנית, בחיבוריו המאוחרים התפלמס מרקס בעיקר עם סוציאליסטים שהיו, לדעתו, א־פוליטיים או אנטי־פוליטיים. כזו היא, כזכור, ביקורתו על האוטופיסטים **במניפסט הקומוניסטי**. דווקא הוויכוח שלו עם רוגה, הרואה את תיקון החברה כאקט פוליטי בלבד, מאפשר למרקס להציג באופן מדויק את יחסו שלו אל הפוליטיקה, את ההכרח שבפעולה הפוליטית, מחד גיסא ובביטול הפוליטיקה, מאידך גיסא, לשם התגשמות הסוציאליזם:

> הנשמה הפוליטית של המהפכה... מתמצה במגמתם של מעמדות חסרי השפעה פוליטית לבטל את בידודם מן המדיניות והשלטון. נקודת הראות שלה היא זו של המדינה, של כלליות מופשטת, הקיימת רק על דרך ההפרדה מן החיים הממשיים, ואשר איננה נתפסת כלל בלעדי הסתירה המאורגנת, בין האידיאה האוניברסלית של האדם והקיום האינדיווידואלי של האנשים. ולכן, מהפכה בעלת נשמה פוליטית, בהתאם לטבעה המוגבל והדיכוטומי של נשמה זו, יוצרת חוג שליט בתוך החברה, על חשבונה של החברה...[194]
>
> אך בעוד שמהפכה סוציאלית בעלת נשמה פוליטית היא צורת דיבור גרידא או דיבור חסר שחר, הרי מהפכה פוליטית בעלת נשמה סוציאלית היא עניין הגיוני בהחלט. המהפכה בכלל – מיגור העוצמה הקיימת ופירוק היחסים הישנים – היא אקט פוליטי. ובלי מהפכה אין הסוציאליזם יכול להתגשם. הוא זקוק לאקט פוליטי זה, ככל שהוא נזקק להרס ולפירוק. אך במקום שם מתחילה פעילותו המארגנת, במקום שבו מופיעים ועולים תכליתו העצמית, נשמתו, שם משיר ומשליך מעליו הסוציאליזם את הקליפה הפוליטית.[195]

קשה להעלות על הדעת ביטוי נחרץ יותר למוגבלותה של הפוליטיקה, לאי־מספיקותה ולאי־התאמתה לחברה סוציאליסטית. יחד עם זאת, מנוסחת כאן באופן נחרץ הטענה כי האקט הפוליטי הוא תנאי הכרחי להגשמתו של הסוציאליזם. הסוציאליזם כמטרה או כמהות הוא, אפוא, א־פוליטי. הסוציאליזם כדרך וכמאבק חייב להיות פוליטי.

תפיסה מורכבת, כפולת פנים, זו של מרקס על אודות הפוליטיקה והמאבק הפוליטי, עוברת כחוט השני במכלול הגותו. **בכתבי היד הכלכליים־פילוסופיים**, בפרק "קניין פרטי וקומוניזם" תיאר מרקס שלוש "דמויות" של קומוניזם, שאפשר להבינן גם כשלושה שלבים היסטוריים עוקבים: 1) הקומוניזם הראשוני ה"גס";[196] 2) הקומוניזם "שהוא עדיין פוליטי בטבעו, בין אם דמוקרטי או דספוטי", וכן, מיד לאחר ביטולה הדיאלקטי של המדינה, כשהקומוניזם הוא עדיין "בלתי מושלם ונגוע... בקניין פרטי, כלומר בניכורו של האדם";[197] ולבסוף: 3) "הקומוניזם בתור ביטולו החיובי של הקניין הפרטי... שיבתו המלאה והמודעת של האדם אל עצמו כאל אדם חברתי, ר"ל אדם אנושי... שיבתו של האדם מן הדת, מן המשפחה, מן המדינה וכיו"ב אל הווייתו האנושית, קרי: החברתית".[198] את ה"שיבה מן המדינה" (בשלב השלישי) ניתן להבין כביטול הפוליטיקה, ובכלל זה הפוליטיקה הקומוניסטית של השלב השני.[199] בחיבור **האידיאולוגיה הגרמנית** הדברים ברורים עוד יותר: "כל מעמד השואף לשלטון", כותב מרקס, "ואפילו אם שלטונו מחייב (כמו אצל הפרולטריון) את ביטולה של צורת החברה הישנה ואת ביטולו של השלטון בכלל, חייב תחילה לכבוש את השלטון הפוליטי לשם ביסוס האינטרס שלו בתור אינטרס כללי".[200] בחיבור **דלות הפילוסופיה**, כתב הפולמוס שלו נגד פרודון מ־1847, כבר התרחק מרקס למדי מן הסגנון הפילוסופי המופשט של **כתבי היד הכלכליים־פילוסופיים**. בפרק האחרון, העוסק בהתאגדויות הפועלים, ביקר מרקס הן את ה"כלכלנים", דובריה של הכלכלה הבורגנית, והן את ה"סוציאליסטים" (שכעבור כשנה יכנה אותם **במניפסט הקומוניסטי** בתואר "אוטופיסטים") על שהם מטיפים לפועלים – כל אסכולה לשיטתה – להימנע מהתאגדויות וממאבק פוליטי:[201]

> הכלכלנים רוצים שהפועלים יישארו בחברה כפי שהנה מעוצבת וכפי היא כתובה וחתומה מידם בספרי תלמודם.
>
> הסוציאליסטים רוצים כי הפועלים יניחו את החברה הישנה באשר היא, למען יטיבו להיכנס אל החברה שהללו הכינו למענם, בראייתם את הנולד כי רבה.
>
> חרף אלה גם אלה, חרף ספרי הלימוד והאוטופיות, גדלו ההתאגדויות ללא הרף, הלוך וגדול, עם התפתחותה וגידולה של התעשייה החדישה.[202]

כנגד "המלצות" אלה לאַ־פוליטיות של הפרולטריון, שמקורן בורגני־שמרני או סוציאליסטי־אידיאליסטי, הציג מרקס בפסקאות הסיום של החיבור את תפיסתו שלו, בדבר ביטול הפוליטיקה על דרך המאבק הפוליטי:

המעמד העובד העמיד במהלך ההתפתחות, תחת החברה הבורגנית הישנה, התאחדות, העתידה לגזור על המעמדות ועל ניגודיהם, ושוב לא יהיה שלטון פוליטי, במשמעות המפורשת של המילה, כיוון שהשלטון הפוליטי הוא הוא הביטוי הרשמי של הניגודים בחברה הבורגנית.

בינתיים, הניגודים בין הפרולטריון והבורגנות הם מאבק בין מעמד למעמד – מאבק אשר ביטויו הנעלה ביותר הנו מהפכה טוטאלית...

אל תגידו כי התנועה החברתית גוזרת [כלומר: אוסרת, מבטלת] על התנועה הפוליטית. לעולם אין תנועה פוליטית שאינה גם תנועה חברתית.

רק בהוויית דברים אשר בה לא יהיו עוד מעמדות וניגודי מעמדות, תחדלנה ההשתלשלויות החברתיות להיות מהפכות פוליטיות.[203]

כשנה מאוחר יותר פיתחו מרקס ואנגלס את הטענות התמציתיות האלה לכלל מסכת נרחבת ב**מניפסט הקומוניסטי**, שבו פתחתי את הדיון בפרק זה. עמדה זו של מרקס חוזרת ומופיעה גם בכתביו המאוחרים: ב**מלחמת האזרחים בצרפת**, ב**ביקורת תוכנית גותהא**[204] ובכתבי הפולמוס שלו עם בקונין ועם האנרכיסטים. בכל המקומות האלה מופיעות שתי הטענות ביחד: בחברה חופשית (קומוניסטית) תבוטל הפוליטיקה וכן, המאבק הקומוניסטי על השחרור צריך להתנהל כמאבק פוליטי.

מן הניתוח שנפרש לעיל עלול להתקבל הרושם, כי התביעה לפוליטיזציה של הפרולטריון היא, בעבור מרקס, רק בבחינת "הוראה טקטית". כיוון שאת המאבק לשינוי המציאות יש לנהל במסגרת המציאות הקיימת, אין מנוס מלהשתמש בכלים שבהם מעצבים ומנהלים את החברה במציאות זו, היינו: הכלים הפוליטיים. ואולם, יש אצל מרקס סיבה נוספת, עמוקה יותר, לפוליטיזציה של הפרולטריון (סיבה המצטרפת לנימוק ה"טקטי" שהוצג לעיל, ואולי אף עומדת ביסודו). מרקס לא תפס את הפוליטיזציה רק כטקטיקה.

הפרקסיס הפוליטי – חקיקת חוקים ותקנות, קביעת מדיניות והפעלתה וכו' – הוא התחום שבו בני האדם המאורגנים במדינות, תנועות או מפלגות, פועלים על נסיבות חייהם באורח מעצב. זה המקום שבו בא לידי ביטוי ולידי פעולה הרצון האנושי בעיצוב היחסים החברתיים. כלומר: בעיצוב החברה בכללותה. את התייחסותו האירונית של מרקס לעניין זה ראינו כבר במאמר הפולמוס שלו נגד רוגה. מרקס לא עירער שם על כך שהפוליטיקה היא ביטוי של הרצון או על כך שמן הראוי שבני האדם יבטאו את רצונם בעיצוב נסיבות חייהם; אך הוא טען שהאמונה בכול־יכולתה של הפוליטיקה, כמוה כאמונה בכול־יכולתו של הרצון, כלומר: כהתעלמות מן המגבלות "הטבעיות והרוחניות" (ויש להוסיף גם, הכלכליות והחברתיות) המוטלות על הרצון. מרקס לא ביקש לבטל את הרצון הפעיל, אלא להפוך אותו לפעיל באורח ממשי ולא מופשט, כלומר: רצון פעיל המודע למגבלותיו ולאפשרויותיו. הפעילות הרצונית המודעת של האדם היא, על פי מרקס, מרכיב מהותי של חירות האדם. כנגד התפיסה המטריאליסטית, הרואה בבני האדם רק תוצר פסיבי של נסיבות חייהם, טען מרקס ב**תזה השלישית על פוירבך**, כי תורה זו "שוכחת שבני אדם הם־הם המשנים

את הנסיבות" וכי "את התואם של שינוי הנסיבות ושל הפעילות האנושית אפשר לתפוס ולהבין הבנה רציונלית רק כפרקסיס מחולל תמורות".[205] אלמלא היו בני האדם, לפחות באופן פוטנציאלי או חלקי, יצורים המעצבים את נסיבות חייהם, לא היה כל טעם לדבר על חירות האדם או "לפעול" להגשמתה: חירות של יצורים פסיביים לחלוטין היא סתירה במושג.

ואולם, פעילותם של בני האדם, המעצבת את נסיבות חייהם, מוגבלת על ידי התנאים האובייקטיביים.[206] מרקס לא כפר, **בתזות על פוירבך** (וגם לא במקומות אחרים) בכך שבני האדם הם תוצרים של הנסיבות, אלא ביקר את הצגתם כתוצרים בלבד שלהן. בשיטתו הדיאלקטית, האדם הוא אובייקט (נקבע) וסובייקט (קובע) גם יחד.[207] ליתר דיוק, הוא אובייקט ההופך עצמו, בתהליך ההיסטורי, לסובייקט[208] – הולך ורוכש חירות ביחס לנסיבות, הולך ומעצב עצמו כמעצבן של הנסיבות. יחסי הייצור (ה"נסיבות") בחברה הבורגנית, כמו בכל חברה קודמת בהיסטוריה, מושתתים על אנטגוניזם חברתי. את המאמץ המאורגן להפקת צורכי הקיום מן הטבע מסדירים בני האדם באופן אנטגוניסטי: הם נאבקים אלה באלה כדי לנצל אלה את אלה. מלחמת הקיום של האדם בטבע מתגלה, אפוא, כמלחמת קיום של אדם באדם. מלחמה זו היא היא "מלחמת המעמדות" בהוראתה הרחבה ביותר, כפי שהיא מופיעה במשפט הפתיחה של הפרק הראשון **במניפסט הקומוניסטי**: מלחמת המעמדות אינה רק קרב מהפכני של מעמד מדוכא במעמד מדכא, אלא היא מאבק חברתי מתמיד, טרנס־היסטורי, בין קבוצות שונות בחברה. בכל תקופה ותקופה מבססת לעצמה קבוצה מסוימת עמדה פריווילגית במערך הייצור (הכוהנים, האצילים, בעלי העבדים, הפיאודלים, הבורגנים) ודוחפת קבוצות אחרות אל העמדות הנחותות, המנוצלות. הקבוצה הפריווילגית השליטה בכל תקופה ותקופה היא הגורם המעצב, הפעיל. היא המכוננת מדינות, קובעת חוקים, יוזמת מפעלים, כורתת הסכמים וכו'. הנשלטים רק מעוצבים על ידי הפעילות הזאת, עד לרגע שבו הם קמים על הסדר החברתי הקיים והופכים אותו. הנשלטים הם אלה המייצרים בעבודתם את תנאי הקיום החומריים של החברה כולה, אך פעילות זו נכפית עליהם, ואינה הפעלה חופשית, רצונית, של כוחותיהם הגופניים והרוחניים. מכאן שפעילות זו היא בעצם אופן של סבילות.

מכך עולה, שהפעילות האנושית, בכל התקופות, נחלקה לשניים: ייצור צורכי הקיום, בעיקר באמצעות עבודה פיזית, וניהול חברתי של ייצור זה. התחום הראשון הוא תחומו של הכורח. התחום השני – מנת חלקן של קבוצות מיעוט פריווילגיות — הוא לכאורה תחומה של החירות. אמרנו קודם, שהפעילות היא מרכיב מהותי של החירות והחירות היא תכונה מהותית של האדם.[209] גם מסיבה זו, המעמד השליט (בתקופות של יציבות) או המעמד העולה (בתקופות מהפכניות) דימה לעצמו תמיד את אידיאל "האדם" בצלמו ובדמותו שלו, ואת עצמו כביטוי קונקרטי של אידיאל האדם.[210] אבל, לאמיתו של דבר, גם הפעילות הפוליטית של המעמדות השליטים, הקובעת ומעצבת את המציאות החברתית, אינה חופשית. אף שמבחינה צורנית היא הפעלה של הרצון, מבחינת תוכניה כפופה פעילות זו לאינטרסים פרטיקולריים במסגרת יחסים כלכליים־חברתיים אנטגוניסטיים. במילים אחרות, היא כפופה לאינטרס המעמדי

במלחמת הקיום. אין היא, אפוא, פיתוח כול־צדדי של האישיות והכישורים, אלא פעילות מוגבלת ומכוונת על ידי אינטרסים מעמדיים שתוקפם נתפס כקודם לרצון הפועל וכבלתי תלוי בו."[211]

הפעילות הפוליטית של המעמדות השליטים היא, אפוא, חופשית על פי הצורה אבל לא על פי התוכן. היא חירות מנוכרת, אבל בתנאי הניכור היא חירות. מבחינה זו, המעמדות השליטים, הפעילים ומעצבים את החברה אכן נהנים מחירות רבה יותר, בעולם שבו אף אחד אינו חופשי. מאבקה של הבורגנות העולה נגד כוחות השלטון של המשטר הישן היה מאבק של מעמד מדוכא לרכוש לעצמו עוצמה פוליטית, כלומר: יכולת פעולה. את המאבק הזה אין להבין, אפוא, רק כמלחמה ל"שיפור עמדות" במערך החברתי של הייצור, אלא גם – ממש כפי שתפסה אותו האידיאולוגיה הבורגנית – כמאבק על החירות. "טעותה" של האידיאולוגיה הבורגנית היתה בכך שראתה בחירות הבורגנית הגשמה מלאה ואחרונה של החירות. היא לא הכירה, ולא יכולה היתה להכיר, בכך שכל עוד מתקיימים יחסי הייצור האנטגוניסטיים, אין השחרור אלא אמנסיפציה פוליטית בלבד – אמנסיפציה המקנה חירויות פוליטיות, אך לא חירות מן היחסים הפוליטיים: שליטה אדנותית, ניצול ומאבק. הבורגני, שהפך מגורם מדוכא לאדנותי, רק החליף את אדנותה של האצולה הפיאודלית באדנותם של יחסי הייצור הקפיטליסטיים ושל האינטרסים המעמדיים והפרטיים הבורגניים. אכן, מעתה אין לו אדון. הוא קובע את עצמו כסובייקט פעיל לכאורה. אבל הוא קובע את עצמו ככפוף לעמדה הפריווילגית שרכש במסגרת יחסי הייצור האנטגוניסטיים וממלא אחר התביעות הנגזרות מעמדה זו. כלומר: הפעילות של הבורגני (היותו קובע) גם היא סוג של סבילות (היות נקבע); חירותו היא חירות מנוכרת.[212]

מבחינות מסוימות יש דמיון בין מאבקו של הפרולטריון בתוך הסדר הבורגני למאבקה של הבורגנות בתוך הסדר הפיאודלי. המאבק הפוליטי של הפרולטריון, או מאבקו להשגת כוח פוליטי, הוא גם מאבקו להפוך עצמו מגורם פסיבי בעיצוב הסדר החברתי (אם כי אקטיבי, יצרני, בתהליך הייצור שעליו מושתת הסדר הזה) לגורם אקטיבי. אכן, בשלב הראשון, החירות שעליה נאבק הפרולטריון היא חירות במסגרת הסדר הבורגני האנטגוניסטי, ותוכני המאבק נקבעים בהתאם לכך. אין הפועלים דורשים, בשלב הראשון, את ביטולו של הניצול, אלא רק שיפור בתנאי העבודה. במילים אחרות: הם מתארגנים כדי להעלות את מחירה של הסחורה היחידה הנמצאת ברשותם למכירה – כוח עבודתם. יחסם אל עצמם ואל עבודתם נשאר, אפוא, יחס מנוכר. רחוקה מהם, בשלב זה, המחשבה על ביטול רדיקלי של יחסי הסחורות. אופק החירות של הפועלים הנאבקים הוא בראשונה רק החירות הבורגנית: תפקיד פעיל ומעצב במסגרת היחסים החברתיים והכלכליים הקיימים. ואולם, שלב ראשון זה הוא הכרחי, משום שהפעילות, אף אם אינה כשלעצמה חירות, היא מרכיב הכרחי של החירות. סבילות גרידא תישאר סבילות; חירות מוגבלת ומנוכרת עשויה להתפתח לכדי חירות מלאה. הפעילות המעצבת את היחסים החברתיים במסגרת תנאיה של הכלכלה האנטגוניסטית היא מה שהוגדר כ"פעילות פוליטית". מכאן, שהמאבק הפוליטי של הפרולטריון המאורגן הוא הביטוי הראשון, המנוכר והמוגבל עדיין,

להופעתו כסובייקט היסטורי; הוא השלב הראשון במימושה, המנוכר והמוגבל עדיין, של החירות. עצם היות המאבק "פעילות פוליטית", מעיד על כך שאין כאן ביטוי מלא של החירות. אבל הוא גם עדות לכך שהפרולטריון חרג מעמדתו הפסיבית. הוא עשה, אפוא, את הצעד הראשון, ההכרחי, בדרך לביטול האנטגוניזם החברתי־כלכלי, ביטול היחסים הפוליטיים וכינונה של חברה חופשית.

אכן, אם הפוליטיקה בכללה היא פעילות מנוכרת, הרי כזאת היא גם הפוליטיקה המהפכנית. אין ראיה ניצחת יותר לדבר, מעצם השאיפה המרקסיסטית לברוא באמצעות הפוליטיקה המהפכנית חברה משוחררת מן הפוליטיקה. הפוליטיקה, גם זו המהפכנית, היא תחום של ניכור לא רק משום שהיא פעילות במסגרת תנאיו של האנטגוניזם החברתי, אלא גם משום שהיא פעילות חברתית אינסטרומנטלית במובהק – מטרתה שוכנת מחוץ לה. ההתאגדות הקומוניסטית הפוליטית (החברות בתנועה, הפעילות במפלגה או באיגוד המקצועי) נועדה להשגת המטרות הפוליטיות שהן חיצוניות להתאגדות עצמה. כאן ההתאגדות היא בעיקר אמצעי ולא מטרה.

אך, כאמור, מנקודת מבט מרקסיסטית, העובדה שהפוליטיקה המהפכנית, ככל פעילות פוליטית, היא פרקסיס מנוכר, אין בה כדי לפסול פעילות זו. נהפוך הוא: בשיטתו הדיאלקטית של מרקס מבטלים את הניכור לא על ידי כך ש"נסוגים" או מסתלקים ממנו, אלא באמצעות התגברות עליו: את החירות יש לברוא מתוך ההוויה החברתית המנוכרת, ולשם כך יש לפעול "בתוך" הניכור, להיאבק עמו ולבטלו דיאלקטית.

לחשיבות שמייחס מרקס לפוליטיזציה של הפרולטריון יש, אפוא, ביסוס עקרוני ולא רק "טקטי". עניין זה מתקשר ישירות אל קביעתו, שנידונה בפרק הקודם, שהאמנסיפציה הרדיקלית יכולה להתגשם רק כאוטואמנסיפציה, כשחרור עצמי של הפרולטריון. הפוליטיזציה היא הצעד הראשון לאוטואמנסיפציה, משום שהיא הצעד הראשון בהפיכת הפרולטריון את עצמו לסובייקט או ל"מעמד בשביל עצמו". מכאן גם מתבררת התנגדותו של מרקס לזרמים אידיאולוגיים שונים וביניהם גם זרמים סוציאליסטיים, שהמליצו לפרולטריון להישאר במצבו הא־פוליטי. א־פוליטיות כזאת משאירה את הפועלים במצב היסטורי סביל, או, מה שאינו אלא ביטוי אחר לאותו דבר עצמו, עושה אותם לפעילים באורח מופשט בלבד, לא בתחומה של המציאות הממשית אלא בתחומן של האידיאות. יתרה מזו, מדובר לא באידיאה שעיצב מעמד הפועלים בעצמו, אלא באידיאה ששורטטה למענו ברוחו של המתקן האוטופיסט. כל שיפור במצבם הממשי של הפועלים יהיה, בתנאים האלה, "מתנה" מידי הגורמים האקטיביים המעצבים את החברה: הבורגנים השולטים בכלכלה ובפוליטיקה. אכן, הקפדה על א־פוליטיות תמנע מן הפרולטריון לשקוע ביוון המצולה של הניכור הפוליטי. אבל פירוש הדבר, בפילוסופיה הדיאלקטית של מרקס, שהיא תמנע ממנו את הסיכוי הריאלי לשחרור עצמי ולשחרורה של החברה כולה.

אפשר לסכם זאת בנוסחה תמציתית הלקוחה מכתבי יד **כלכליים־פילוסופיים**. "ביטולה של ההתנכרות נעשה על פי דרכה של ההתנכרות".[213] מרקס כתב פסוק זה ביחס לניכור הכלכלי, שביסודו הקניין הפרטי, אך נראה מן הדיון שהוצג לעיל, שהוא נכון באותה מידה גם ביחס לניכור הפוליטי.

כעת ניתן לחזור אל ראשית הדיון, אל הביקורת של מרקס ושל אנגלס על הסוציאליזם האוטופיסטי, ובפרט התנגדותם לפרקטיקה האוטופיסטית של הקמת קהילות שיתופיות. ברור כעת מדוע, לדעת מרקס, הקהילות השיתופיות מהוות גורם שמרני ומכל מקום, אינן מהוות גורם מהפכני, עד כמה שהן א־פוליטיות: קהילות שיתופיות א־פוליטיות, דווקא משום שהן מעוצבות, מבחינות רבות, בדמותה של חברת העתיד החופשית, אינן תורמות תרומה ממשית לכינונה של חברה זו. שכן, את הפיכתה של החברה הקיימת יש לעשות בכליה של החברה הקיימת. אי אפשר פשוט "לקפוץ" אל מעבר לה. ככל שמסתלקות הקהילות השיתופיות מן התחום הפוליטי, כך מסתלקות הן, לדעת מרקס, מן המאבק לשחרור האדם.

אך בעיות אחרות ביחס לביקורת של מרקס על האוטופיסטים נותרות בעינן: ראשית, דומה שמרקס מציג סדר זמנים כרונולוגי, שבו המרכיב השוללני הפוליטי קודם בזמן למרכיב החיובי והבונה של הסוציאליזם. ניתן לשאול על כך: האומנם חייב תמיד ההרס להקדים את הבנייה? ובכלל – האם ההרס והבנייה חייבים להתארגן בסדר זמנים עוקב? האם לא יכולים יסודות של הרס ושל בנייה לפעול בו־זמנית ובמשולב, תוך כדי העצמה הדדית של כוחות החיוב והשלילה? ועוד – האם הפעילות הפוליטית היא אופן הפעילות האפשרי היחידי בשלב של טרם המהפכה? האם לא ניתן לעצב את מציאות החיים גם באופן לא פוליטי, כלומר: באופן שאינו רק מאבק במסגרת היחסים הכלכליים־חברתיים או באופן המצמצם את המרכיב הפוליטי ביחסים האנושיים ומרחיב את תחומם של יחסי השיתוף? **בכתבי יד כלכליים־פילוסופיים**, בפרק "קניין פרטי וקומוניזם" תיאר מרקס משהו מדמותה של הפעילות בחברה הקומוניסטית: "הפעילות בחברותא בלתי אמצעית עם אנשים אחרים נעשתה לאחד מביטויי החיים ולאחד האופנים של רכישת החיים האנושיים".[214] האומנם לא ייתכן, ואולי אף הכרחי, שמשהו מן היחסים האלה יתגשם כבר בדרך לכינונה של החברה הקומוניסטית? שבני האדם ימצאו, בתוך המאבק, את התחלותיה של ה"פעילות בחברותא" שהיא ביטוי חיים, ולא רק את הפעילות הפוליטית שהיא ביטוי המאבק?

מכאן נרמזת שאלה נוספת. הקהילות השיתופיות הן, ממילא, בעלות מרכיב פוזיטיבי של עיצוב יחסים אנושיים המבטאים חירות בתוך הסדר הקיים של הדיכוי. האם נגזר מכך שאין באפשרותן לממש בה בעת נגטיביות פעילה ביחס לחברה הקיימת? במילים אחרות: האם בהכרח חייבות הקהילות השיתופיות להיות א־פוליטיות? ואם אין הכרח כזה, איזה דין יחרוץ מרקס על קהילות שיתופיות שאינן מתנתקות מן המאבק הפוליטי, אלא נוטלות חלק פעיל במאבק זה? הפרק הקודם עסק בביקורת של מרקס על הפרקטיקה האוטופיסטית כאמנסיפציה "מבחוץ". נטען שם, כי לפחות מבחינה עקרונית, אפשר לדמיין קהילות שיתופיות המוקמות כמעשה של אוטואמנסיפציה, לא רק למען המדוכאים אלא גם על ידיהם. ניתן, אם כן, לשאול: כיצד יתייחס מרקס לקהילות שיתופיות המוקמות על ידי המעמדות המנוצלים ומשתתפות במאבקו הפוליטי של הסוציאליזם?

פרק 6

אוטופיה בגבולות הפוליטיקה

ראינו בפרק הקודם כי על פי מרקס צריכה המהפכה הקומוניסטית להתגשם באמצעות פעולה פוליטית. פוליטיקה מהפכנית היא, אפוא, תנאי הכרחי לשחרור החברה. אבל היא אינה תנאי מספיק. החברה החופשית, על פי מרקס, היא חברה שבה בוטלו המדינה והשלטון הפוליטי. בנייתו של הסוציאליזם, כהוויה פוזיטיבית, שוב אינה מעשה פוליטי, שכן הפוליטיקה – כל פוליטיקה – היא חלק מן האמצעים לניהול האנטגוניזם החברתי, שבבסיסו ניצול וניכור. כשמתגבר הסוציאליזם על אנטגוניזם זה, הוא מתגבר גם על הפוליטיקה: "במקום שם מתחילה פעילותו המארגנת, במקום שבו מופיעים ועולים תכליתו העצמית, נשמתו, שם משיר ומשליך מעליו הסוציאליזם את הקליפה הפוליטית",[215] כתב מרקס במאמר הפולמוס שלו עם ארנולד רוגה מ־1844. מכאן, שתפקידה המהפכני של הפוליטיקה הוא שוללני בעיקרו. אין הפוליטיקה המהפכנית עשויה לבנות חברה חופשית, שכן חברה כזאת היא חברה ששוחררה – בין השאר – מן היחסים הפוליטיים. המאבק הפוליטי למען השחרור מתנהל בתוך עולם הדיכוי והוא מתבצע בכליו של עולם זה. הוא יכול להרוס את הקיים, המגביל והמדכא, אך אין בו די כדי לבנות את החדש.

מסקנה זו, שלפיה לפוליטיקה תפקיד שוללני בעיקרו בתהליך השחרור, אין בה כדי לערער על הקביעה שהפרקסיס הפוליטי הוא תנאי הכרחי לשחרור. כמו בדיאלקטיקה של היגל, כן גם בזו של מרקס יש תפקיד חשוב לפעולה של השלילה בבריאתה של הוויה פוזיטיבית חדשה. ועוד, ראינו בפרק הקודם, כי הפעילות הפוליטית של הפרולטריון לא רק שוללת את הסדר הבורגני (בתחילה על ידי הגבלות ספציפיות על ניצול הפועלים – כמו, לדוגמה, "חוק עשר השעות" – ולבסוף, כביטול כולל של

אופן הייצור הקפיטליסטי) אלא היא גם בונה את הפרולטריון כמעמד המודע לעצמו, לכוחו ולתפקידו ההיסטורי – אם גם, תחילה, באופן פוליטי מנוכר, במסגרת כלליה של החברה הבורגנית. ואולם, לא פעם נדמה כי תורת המהפכה של מרקס משרטטת מודל סכמטי כמו־מכניסטי, המבחין בין שני שלבים "טהורים": בין שלב שוללני־פוליטי עד למהפכה – קרי: תפיסת השלטון הפוליטי בידי הפרולטריון – לבין שלב הבנייה החיובי לאחר המהפכה. מודל כזה עולה ברבים מחיבוריו של מרקס, ובעיקר במניפסט הקומוניסטי. בין שני השלבים ה"טהורים" האלה משתרע שלב הביניים שקיבל את הכינוי "הדיקטטורה של הפרולטריון", כלומר: מדינה בשלטון מעמד הפועלים. מבחינה מסוימת, "הדיקטטורה של הפרולטריון" היא יציר מובהק של החברה הדכאנית. עצם המושג מעיד כי מתקיימים בתצורה חברתית זו שני תנאים, שביטולם הוא תנאי הכרחי לחברה חופשית על פי מרקס: שלטון מדיני (דיקטטורה) ומעמדות (פרולטריון).[216] זוהי חברה קומוניסטית שטבועים בה עדיין סימני הלידה של החברה הבורגנית שממנה הגיחה.[217] ואולם, מן הסתם ניכרים בחברה זו גם סימניה של החברה הסוציאליסטית העתידית, שאם לא כן, לא היה זה "שלב ביניים". במקומות הספורים שבהם דן מרקס ב"דיקטטורה של הפרולטריון", הוא מייחס לה תפקיד פוליטי בעיקרו. אף על פי כן, מתוך הגיון הדברים שהוצג לעיל, ניתן לשער כי בשלב מעבר זה מתקיימים יחדיו יסודות פוליטיים שוללניים ויסודות חיוביים קונסטרוקטיביים של הסוציאליזם.

"הדיקטטורה של הפרולטריון" ממוקמת, באופן חד־משמעי, בשלב שלאחר תפיסת השלטון הפוליטי בידי מעמד הפועלים. היא השלב הראשון של החברה הקומוניסטית, והשלב השני של המהפכה הקומוניסטית. בעינה נשארת, אפוא, השאלה, האין זה אפשרי להפעיל את כוחות הבנייה של חברת העתיד הסוציאליסטית גם בתוככי חברת ההווה, עוד לפני שהפרולטריון תופס את השלטון במדינה. גם אם נקבל כי כוחות אלה יעברו קפיצה איכותית לאחר המהפכה – הרי דווקא בכך יש להעיד על קיומם גם לפני המהפכה; שכן, קפיצה איכותית לעולם אינה בוראת יש מאין, אלא היא תוצאה של שינוי כמותי המתחולל טרם הקפיצה ויוצר אותה. אי אפשר לבנות באופן חופשי את חברת העתיד לפני שמוגרו כוחות הדיכוי של חברת ההווה. האם נובע מכך שאי אפשר להתחיל, לפני המהפכה, בשום מעשה של בנייה? או שמא יכולים סוכני המהפכה לעסוק, בצד המאבק הפוליטי לצמצום כוחו של הדיכוי, גם ביצירה קונסטרוקטיבית של החברה החופשית או לפחות בהנחת היסודות לחברה כזאת, בבנייה ראשונית של דגמים חברתיים המבטאים חירות (דגמים שיהיו, מן הסתם, בלתי מושלמים)? במונחי הדיון הנפרשׂ כאן, השאלה העולה היא: האם אפשר להפעיל פרקסיס פוליטי ופרקסיס "אוטופיסטי" במשולב? האם ייתכנו קהילות שיתופיות אוטופיסטיות שאינן מנותקות מן המאבק הפוליטי נגד הדיכוי אלא נוטלות בו חלק פעיל? לשאלה זו קשורה שאלה נוספת, המקבילה לה ומשלימה אותה. כשם שאנו שואלים, האם יכולות הקהילות האוטופיסטיות להיות משולבות בפוליטיקה המהפכנית, עלינו לשאול, האם יכולה הפוליטיקה המהפכנית לאמץ לעצמה דפוסים אוטופיסטיים מסוימים של שיתוף ויחסים אותנטיים בין הפעילים.

הפרקטיקה האוטופיסטית, של הקמת קהילות שיתופיות, היא קונסטרוקטיבית־חיובית במובהק. אם בפוליטיקה המהפכנית נולד החיוב (בניית עולם חדש) מתוך השלילה (חורבנו של העולם הישן) הרי שבאוטופיזם המהפכני השלילה (ערעור על סדריו של העולם הישן) עולה מתוך החיוב (בניית סדרים חברתיים חדשים). כזכור, אחת הביקורות המרכזיות של מרקס ושל אנגלס נגד הפרקטיקה האוטופיסטית נסובה על היות הקהילות השיתופיות א־פוליטיות, כלומר: מנוגדות, או למצער, אדישות, לפרקטיקה הפוליטית, שמרקס ואנגלס ראו בה עיקר חיוני במעשה השחרור. אך האם מדובר כאן בניגוד חמור – בבחינת שני הפכים המוציאים זה את זה — או שמא מצויות הפרקטיקה הקונסטרוקטיבית – האוטופיסטית – והפרקטיקה הדסטרוקטיבית – הפוליטית – ביחס דיאלקטי של אחדות ניגודים? אם נחזיק באפשרות הראשונה, הרי שנגיע למסקנה כי על פי מרקס, רק הפעילות השוללנית היא קונסטרוקטיבית באמת, בשלב שלפני המהפכה הפוליטית, כי רק היא יוצרת את התנאים לשחרור ואילו הפעילות הקונסטרוקטיבית היא, בשלב זה, רגרסיבית או שמרנית במהותה. מסקנה כזאת, בניסוחה הקיצוני, נראית על פניה כבלתי סבירה ואף כבלתי מתיישבת עם חשיבה דיאלקטית. זיהוי פשטני של השלילי עם הפרוגרסיבי, ושל החיובי עם הרגרסיבי, נראה דוגמטי לא פחות מן הזיהוי ההפוך, הגורס כי כוחות השלילה הם רגרסיביים תמיד, וכוחות החיוב הם לעולם פרוגרסיביים. סביר יותר לומר שכוחות של חיוב ושל שלילה — של הרס ושל בנייה – פועלים הדדית בכל תהליך היסטורי, פרוגרסיבי או רגרסיבי.

זרה לא פחות למחשבתו של מרקס היא עצם הכפייה של מודלים מטפיזיים על המציאות ההיסטורית. לא אחת ביקר מרקס את "הפילוסוף" הניגש לחקור את המציאות החברתית כשהוא חמוש בקטגוריות מטפיזיות א־פריוריות. לשיטתו של מרקס, יש לחלץ את הקטגוריות הכלליות ואת היחסים שביניהן מתוך המציאות ההיסטורית הקונקרטית.[218] ואולם, גישה מתודולוגית זו נראית כבלתי אפשרית ליישום כשמדובר ב"היסטוריה של העתיד", כלומר: כשעוסקים באופן התרחשותה של מהפכה קומוניסטית שטרם התרחשה. כאן נאלץ החוקר להסתפק בניתוח האפשרויות למהפכה עתידית הקיימות כבר בהווה, ובעדותם של נתונים היסטוריים על תקופות ומהפכות קודמות; עדות שמטבע הדברים הרלוונטיות שלה ביחס למהפכה העתידית מוטלת בספק. אפשר שזהו הסבר, חלקי לפחות, לעובדה שדבריו של מרקס על אופן התרחשותה של המהפכה הקומוניסטית העתידית (כמו, למשל, הדיון בעניין זה במניפסט) נראים לא פעם דוגמטיים למדי. יתר על כן, אפשר שיש כאן הסבר למרכזיות הכמעט מוחלטת של היסוד הפוליטי בתורת המהפכה של מרקס: תורה זו עוצבה, במידה רבה, על פי המודל ההיסטורי של המהפכות הבורגניות (במאות ה־18 וה־19) שחוללו את התקופה המודרנית. ואולם, כפי שמרקס עצמו הסביר לא פעם, היו המהפכות האלה, והמהפכה הצרפתית הגדולה בראשן, מהפכות פוליטיות מעצם היותן בורגניות. האמנסיפציה שאותה חתרו להגשים היא "אמנסיפציה פוליטית". לא ייפלא, אפוא, כי גם האמצעים היו פוליטיים בעיקרם. דווקא משום כך אין הדגם המהפכני הזה מתאים למהפכה הקומוניסטית, המבקשת לכונן "אמנסיפציה אנושית" — שחרור מן הפוליטיקה ולא רק שחרור פוליטי. המטרה כאן אחרת, ולשם הגשמתה נדרשים,

מן הסתם, אמצעים אחרים. כנגד הדבקות בעיקרון הפוליטי, המאפיינת במידה רבה את תורת המהפכה של מרקס, ניתן, אפוא, להציג ביקורת בשמו של מרקס עצמו:

> המהפכה הסוציאלית של המאה התשע־עשרה [קרי: המהפכה הקומוניסטית, להבדיל מן המהפכות הפוליטיות הבורגניות] אינה יכולה לשאוב את שירתה מן העבר, אלא מן העתיד בלבד. אין היא יכולה להתחיל בגילוי עצמה, עד שלא תשליך מאחורי גווה כל אמונה תפלה לגבי העבר. המהפכות הקודמות זקוקות היו לזיכרונות עבר היסטוריים־עולמיים כדי להדהים ולהונות את עצמן בעניין תוכנן־הן. מהפכת המאה התשע־עשרה צריכה להניח למתים לקבור את מתיהם, כדי להגיע לתוכנה־שלה.[219]

אך האומנם היתה תורת המהפכה של מרקס כה דוגמטית בדבקותה בעיקרון הפוליטי? או שמא, כאן כמו במקרים אחרים, אשם המרקסיזם בהרבה מן הדוגמטיות שיוחסה למרקס?[220] אין לערער על כך שליסוד הפוליטי דומיננטיות מכרעת בתורת המהפכה שלו, אך לא תמיד ולא בהכרח מובילה הדומיננטיות הזאת לשלילה גורפת של כל פרקטיקה אוטופיסטית שיתופית באשר היא. עיון מדוקדק בכתבי מרקס, ובכלל זה כתבים שלא תפסו מקום מרכזי ב"קנון" המרקסיסטי, עשוי להסיר מעל כתפיו לפחות חלק מאשמת ה"דוגמטיות".

נתבונן, לדוגמה, בדבריהם של מרקס ושל אנגלס אל חברי הליגה הקומוניסטית מ־1850. מסמך זה מוקדש בעיקרו לניתוח המצב הפוליטי, החברתי והכלכלי בגרמניה, ולמתן הנחיות לקומוניסטים הגרמנים כיצד עליהם לפעול כשתתרחש, בעתיד הקרוב, מהפכה בורגנית־דמוקרטית בגרמניה. בין השאר נאמר שם:

> העניין הראשון, שישמש סלע מחלוקת בין הדמוקרטים הבורגנים והפועלים [לאחר התרחשותה של מהפכה בורגנית בסיוע הפרולטריון] יהיה חיסול הפיאודליזם; כמו במהפכה הצרפתית הראשונה ייתנו הזעיר־בורגנים את אדמות הפיאודלים לאיכרים לקניינם החופשי, הווה אומר, הם ירצו להוסיף ולקיים את הפרולטריון הכפרי וליצור מעמד איכרים זעיר־בורגני, שיתנסה באותו מעגל של התרוששות וחבות, אשר בו שרוי עד היום האיכר הצרפתי.
>
> הפועלים מצווים להתריס כנגד תוכנית זו למען האינטרס של הפרולטריון הכפרי ולמען האינטרס שלהם גופא. שומה עליהם לתבוע, כי קניין הפיאודליזם שהופקע יישאר בחזקת רכוש המדינה וישמש להקמת **מושבות פועלים, שאדמתן תעובד על ידי הפרולטריון הכפרי המאוגד**, מתוך ניצול כל היתרונות אשר למשק החקלאי הגדול; **ועל ידי כך ימצא מיד עקרון הקניין המשותף בסיס מוצק לעצמו בתוך יחסי הקניין הבורגניים המתמוטטים.**[221]

הדברים לקוחים, כאמור, מתוך מסמך פנימי, ומרקס ואנגלס מפנים את הוראות הפעולה האלה אל חוג חבריהם הנאמן ביותר. משום כך אין לחשוד כי מדובר כאן רק

ב"פרופגנדה" או בפשרה עם מגמות מהפכניות שונות משלהם; יש לראות בדברים את עמדתם המובהקת של מרקס ושל אנגלס. מתברר שהשניים מצדדים בהקמת "מושבות פועלים" שיתופיות בכפר, כבר בשלב שבו תאורגן גרמניה כרפובליקה בורגנית.[222] כלומר: את ארגונה מחדש של הכלכלה הכפרית יש לבסס על יסודות שיתופיים כבר בתוך הסדר הבורגני.[223] אין הכרח, לשיטתם של מרקס ושל אנגלס, שהאיכרים יעברו את מסכת הייסורים של השלב הקפיטליסטי, כדי שניתן יהיה לעצב מחדש את האיכרות באופן שיתופי־סוציאליסטי. יתר על כן, הכפרים השיתופיים שיוקמו עתידים למלא תפקיד חשוב, בשלב מאוחר יותר, במעבר של החברה כולה מכלכלה המושתתת על הקניין הפרטי לכלכלה שיתופית. כך לפחות מתברר מן המילים האחרונות שבציטוט לעיל. ושוב, יש להזכיר, כי נסיבות כתיבתו של הטקסט כלל לא חייבו את מרקס ואת אנגלס להתייחס באופן כלשהו ל"שאלת האיכרים". עלינו להניח, אפוא, שכתבו את הדברים בכוונה מלאה. יחד עם זאת, מרקס ואנגלס אינם מכירים כאן בשום "אוטונומיה" קהילתית או פדרליזם של הכפרים השיתופיים. בעיקרון הפדרלי, שיועלה בוודאי על נס על ידי המהפכנים הזעיר־בורגנים, הם רואים רק מכשול בדרך למודרניזציה של גרמניה, ועל כן גם בדרך למהפכה הקומוניסטית העתידית:

> "הפועלים [מצווים] לחתור לא רק לרפובליקה גרמנית אחת ובלתי מחולקת, אלא גם – בתוכה – לריכוז מכריע של הכוח בידי שלטון המדינה. בל ייתנו כי יוליכם שולל הלהג הדמוקרטי בדבר חופש העדות, שלטון עצמי וכו'... אין להרשות בשום פנים, שכל כפר, כל עיר, כל גליל ישים מכשול חדש בדרך הפעילות המהפכנית, העשויה להתקדם במלוא כוחה רק כשהיא יוצאת מהמרכז... כמו בצרפת בשנת 1793 כן גם עתה בגרמניה, הגשמתה של ריכוזיות קפדנית ביותר היא משימתה של המפלגה המהפכנית הראויה לשמה.[224]

"השיתופיות הכפרית" מופיעה כאן, אפוא, בצדו של צנטרליזם פוליטי חמור. האוטונומיה הקהילתית והמבנה הפדרלי נתפסים כגורמים רגרסיביים, המקשים על האפקטיביות של המנגנון הפוליטי, ולכן אין להרשותם בשלב של "בין המהפכות" הבורגנית והקומוניסטית.[225] מרקס ואנגלס אינם מכירים, לפחות לא במוצהר, בשום מידה של עצמאות למושבות הכפריות השיתופיות או השתתפות פעילה שלהן בעיצוב החברה. תפקיד זה הם משאירים ברשותו של השלטון המרכזי; אפילו עצם הקמתן של הקהילות האלה הוא בבחינת פעולה "מלמעלה" של הממשלה המהפכנית. מחד גיסא אנו רואים, אפוא, כי מרקס ואנגלס לא זו בלבד שלא פסלו כל התארגנות שיתופית לפני המהפכה – הם אף הציגו אותה במפורש כצעד פרוגרסיבי. מאידך גיסא, אפילו במקום זה בולטת הקדימות שהם נותנים לפעולה הפוליטית על פני היצירה השיתופית.

עם זאת, אנגלס ראה לנכון להסתייג מן הפסקה על הצנטרליזם, כששב ופירסם

מנשר זה כעבור 35 שנה, זמן קצר לאחר מותו של מרקס. בהערתו הסביר אנגלס, שהשקפתם שלו ושל מרקס בעניין זה נבעה, ב־1850, מטעות בהבנת ההיסטוריה של המהפכה הצרפתית הגדולה. מאז התברר שהממשל המהפכני בצרפת "במשך כל המהפכה עד ל־18 בברימר, היה מורכב כולו משלטונות נבחרים על ידי המנוהלים־התושבים עצמם, שנהגו מתוך חירות גמורה בתחומי חוק המדינה הכללי; שאותו שלטון עצמי, פרובינציאלי ומקומי, הדומה לזה האמריקני, היה דווקא העצום שבמנופי המהפכה".[226]

ראיה נוספת וחשובה לגישתו הלא־דוגמטית של מרקס מהווים הכתבים מן העשור האחרון לחייו העוסקים בשאלה הרוסית. מרקס נפנה בתקופה זו למחקר מעמיק של המצב ברוסיה, ואף שלא זכה להשלים בחייו מחקר זה, בכל זאת הציג בקצרה את השקפותיו בעניין בכמה פרסומים ומכתבים אישיים. גם אנגלס היה שותף למגמה מחקרית זו, ואף פירסם, ב־1875, את החיבור **הוויות סוציאליות ברוסיה**. הסיבה העיקרית להתעניינות ברוסיה נרמזת בהקדמה שכתבו מרקס ואנגלס למהדורה הרוסית של **המניפסט** ב־1882: רוסיה, החקלאית והנחשלת מבחינה כלכלית ופוליטית, הפכה לקראת סוף המאה ה־19 למוקד של תסיסה מהפכנית סוציאליסטית, אנרכיסטית וקומוניסטית. מרקס ואנגלס לא היו יכולים להתעלם מתופעה זו, גם אם סתרה לכאורה איזו סכמה תיאורטית שעל פיה אמור הקומוניזם לפרוץ תחילה בארצות הקפיטליסטיות המפותחות ביותר. כבר בכך יש כדי להעיד על חוסר הדוגמטיות שלהם, ועל סירובם לדבוק באופן עיוור בסכמה ההיסטוריוסופית שנקשרה בשמו של מרקס.[227] ה"א־נומליה" של רוסיה – מציאות טרום־קפיטליסטית, מזה ומגמות סוציאליסטיות מהפכניות, מזה – חייבה תשובה דחופה לשאלה תיאורטית: האם חייבת רוסיה להגיע אל הקומוניזם דרך הקפיטליזם, או האם תיתכן "קפיצת הדרך" שתחסוך לחברה הרוסית את דרך הייסורים שעברו עמי מערב אירופה בתהליך התיעוש. מן התשובה לשאלה זו נגזרות מסקנות ברורות לגבי האופן "הנכון" של הפעילות המהפכנית ברוסיה. מרקס השיב על השאלה בנחרצות: רוסיה אינה חייבת להיעשות קפיטליסטית כדי שתוכל להפוך לקומוניסטית. יתרה מזאת, אם תימשך ברוסיה מגמת ה"קפיטליזציה" יחמיץ העם הרוסי שעת כושר היסטורית לשחרור, שכמוה לא זומנה מעולם בפני עם כלשהו.[228]

לשאלה העקרונית, על דרכה ההיסטורית של רוסיה, היתה נגזרת קונקרטית: ברוסיה, שלא כמו במערב אירופה, היו קיימות בסוף המאה ה־19 קהילות כפריות שיתופיות (ה"מיר" וה"אובשצ'ינה") כתופעה נפוצה. ברור, כי קהילות אלה היוו דפוס של שיתופיות ארכאית, טרום־קפיטליסטית. קיומן העיד על כך שברוסיה טרם התחיל, ומכל מקום, טרם התפתח, התהליך ההיסטורי שיצר את הקפיטליזם המודרני.[229] על כך לא היתה מחלוקת בין החוגים השונים של הסוציאליזם המהפכני ברוסיה. ואולם, ויכוח חריף ניטש על המסקנות הנובעות מכך. הנארודניקים וחוגים מהפכניים קרובים להם ראו בקהילה הכפרית השיתופית גרעין ההתהוות של חברה סוציאליסטית. קיומו של גרעין חי כזה יאפשר, כך טענו, בנייה של חברה סוציאליסטית ברוסיה, מבלי לעבור דרך הקפיטליזם. מנגד טענו מהפכנים רוסים אחרים, בהסתמכם, לפחות לכאורה על

מרקס, כי הסוציאליזם אינו יכול להיווצר אלא מתוך התנאים שיוצר הקפיטליזם, וכי הקהילות הכפריות השיתופיות – ככל הוויה טרום־מודרנית – עתידות לעבור מן העולם. הן יחוסלו בתהליך ההיסטורי הבלתי נמנע של בניית הקפיטליזם ברוסיה. לוויכוח תיאורטי זה היו, כמובן, השלכות פרקטיות מיידיות. אלה שראו בקהילות הכפריות בסיס להתהוותה של חברה סוציאליסטית ברוסיה, היו אמורים להקדיש את מרצם המהפכני לפיתוח הקהילות האלה, לחיזוקן ולהרחבתן. אלה שראו בהן שריד ארכאי בלבד אמורים היו, מן הסתם, להתמקד בפעילות בקרב הפרולטריון העירוני, שנמצא ברוסיה בשלבי התהוותו הראשונים. צריכים היו לעסוק בבניית התודעה המהפכנית של הפרולטריון, כדי שיוכל לחולל בעתיד מהפכה קומוניסטית – עתיד רחוק למדי. שכן, מתוך הגיון הדברים של מהפכנים אלה עצמם נובע, שמהפכה קומוניסטית כזאת לא תצלח לפני שהקפיטליזם יתבסס היטב ברוסיה. במונחי ספר זה: המהפכנים מן הסוג הראשון היו אמורים לתמוך בפרקטיקה מעין־אוטופיסטית, המהפכנים מן הסוג השני – בזו הפוליטית. ורה זאסוליץ׳, נארודניקית שהתקרבה אל המרקסיזם, פנתה במכתב אל מרקס וביקשה את חוות דעתו בסוגיה: "שמענו לאחרונה, פעמים רבות, את הטענה, כי הקומונה הכפרית היא צורה ארכאית, הנידונה למוות בידי ההיסטוריה, הסוציאליזם המדעי, ובקצרה: בידי כל מה שאין לחלוק עליו. האנשים המורים כן קוראים לעצמם תלמידיך המובהקים: מרקסיסטים". זאסוליץ׳ ביקשה לדעת האם מרקס עצמו סומך ידיו על קביעותיהם של אותם "מרקסיסטים".

התשובה ששלח מרקס לזאסוליץ׳, ובעיקר הטיוטות שכתב למכתב התשובה, מעניינות וראויות שנתעכב עליהן בהרחבה מסוימת. עם זאת, יש להדגיש כי העיסוק בקהילות השיתופיות הכפריות ברוסיה סוטה, מבחינה מסוימת, מן הדיון המרכזי הנפרשׂ כאן. ה"אובשצ׳ינה" וה"מיר" אינם קהילות אוטופיסטיות, כיוון שהם לא הוקמו על ידי קבוצות מהפכנים או על פי חזונם של מתקנים סוציאליסטים, אלא במהלך היסטורי מעין "טבעי". ובכל זאת, הם חשובים לענייננו. ראשית, משום שהוויכוח עליהם נסוב בקרב המהפכנים והסוציאליסטים. חסידי הסוציאליזם ברוסיה תהו על הפרקטיקה המהפכנית הנכונה, וניסו לקבוע האם קיומם של תאים חברתיים שיתופיים עשוי לקדם את המהפכה. שאלה זו נוגעת הן לקהילות שיתופיות "ארכאיות" והן לקהילות שיתופיות מודרניות המוקמות כ"פרויקט אוטופיסטי" – אם כי, כמובן, התשובה עשויה להיות שונה בשני המקרים. שנית, אנו מנסים לברר כאן את טיב היחסים שראה מרקס בין התאגדויות שיתופיות לבין מאבק פוליטי לכינון סוציאליזם. אפשר שלצורך בירור זה אין חשיבות מכרעת לשאלה האם ההתאגדויות האלה הן "היסטוריות" או "אוטופיסטיות", משום שמעמדן ביחס למאבק הפוליטי דומה; אפשר שניתן לגזור בעניין זה גזירה שווה בין דעתו של מרקס על השיתופיות ה"ארכאית" לדעתו על השיתופיות ה"אוטופיסטית".

שלוש טיוטות כתב מרקס למכתב התשובה שלו, שלושתן ארוכות ומפורטות למדי, הרבה יותר מן הנוסח שנשלח לבסוף.[230] במכתבו לזאסוליץ׳ השיב מרקס בשלוש פסקאות קצרות על השאלה שהציבה לפניו – פסקאות שהן מעין סיכום

תמציתי של הדיון המפורט שערך בטיוטות למכתב.[231] לא ידוע מדוע ויתר מרקס על התשובה המפורטת והעדיף לשלוח מענה קצר כל כך, שבמקומות מסוימים יוצר אי־בהירות. אפשר שהיה בדעתו לפרסם, במועד סמוך, חיבור מיוחד בנושא זה, ומשום כך הסתפק לפי שעה בנוסח הלאקוני. אפשרות כזאת נרמזת בפתח דבריו לזאסוליץ׳.[232] מכל מקום, ניתן להסתייע בטיוטות המכתב כדי להבין את עמדתו של מרקס בעניין.

בראשית המכתב, בפסקה שלא השתנתה כמעט למן הטיוטה הראשונה ועד לנוסח הסופי, מזכיר מרקס את הכתוב ב**קפיטל**, כי השיטה הקפיטליסטית מושתתת על הפרדה מוחלטת של היצרנים מאמצעי הייצור וכי הבסיס ההיסטורי להפרדה זו הוא נישולם של האיכרים. נישול זה הוגשם באופן רדיקלי רק באנגליה, אך שאר ארצות מערב אירופה עוברות תהליך דומה.[233] "מכאן", קובע מרקס במכתבו אל זאסוליץ׳, "ש׳ההכרח ההיסטורי׳ של תהליך זה מוגבל במפורש לארצות מערב אירופה".[234] בהסתמכו על פסוק נוסף מן **הקפיטל** מסביר מרקס את הסיבה להגבלה זו: בארצות מערב אירופה הפכו האיכרים, לפני דורות, לבעלי רכוש פרטי. הם הוכרו כבעלים של אמצעי עבודתם. הקפיטליזם לא יצר, אפוא, את הרכוש הפרטי, אלא שינה את צורתו. אמצעי העבודה, בהופעתם כרכוש פרטי, הופקעו מידיהם של המוני היצרנים הישירים ורוכזו בידי קומץ קפיטליסטים – נותני העבודה.[235] ברור כי לא זה המצב בנוגע לאיכרות הרוסית: כאן רכושם של האיכרים – אמצעי הייצור העיקרי שלהם, האדמה – הוא שיתופי מלכתחילה, ולפני שאפשר יהיה להופכו מרכוש פרטי לא קפיטליסטי לרכוש פרטי קפיטליסטי, יש להופכו מרכוש שיתופי[236] לרכוש פרטי.[237] "מכאן שהניתוח המוצג ב**קפיטל** אינו מספק לנו כל נימוק בעד או נגד כושר חיותה של הקהילה הכפרית",[238] קובע מרקס.

מרקס הסכים, אפוא, שהתנאים ברוסיה שונים מהותית מאלה השוררים במערב. ואולם, הוא לא הסיק מכך שצריך להמתין עד שיתפתח הקפיטליזם ברוסיה וייצור את התנאים למהפכה קומוניסטית[239] אלא, פשוט, שהניתוח המוצג ב**קפיטל** אינו רלוונטי לנעשה ברוסיה. מסקנה טריוויאלית לכאורה זו יכולה ללמד עד כמה אין זה הולם לכפות על התיאוריה של מרקס מיטת סדום של מודלים היסטוריוסופיים א־פריוריים. רבים מקוראיו של מרקס – חסידים כמתנגדים – נכשלו בטעות כזו. אפילו "ההכרח ההיסטורי" המפורסם של מרקס מוצג כאן בדיוק כפי שהוא, כלומר: כהכרח היסטורי ולא מטפיזי. מרקס אינו ניגש אל המחקר ההיסטורי כשהוא מניח א־פריורי עיקרון מטפיזי של דטרמיניזם, אלא הוא מסיק את ההכרח ההיסטורי מתוך התנאים הקונקרטיים במציאות הנתונה. מאליו מובן שבמציאות היסטורית אחרת, שבה לא מתקיימים התנאים האלה, בטל גם ההכרח.[240]

כיצד אפשר לקבוע, אפוא, את סיכויי הסוציאליזם ברוסיה ואת הפוטנציאל האמנסיפטורי של הקהילות הכפריות השיתופיות? על ידי מחקר שיוקדש לנושא זה עצמו. מרקס מעיד על עצמו במכתבו לזאסוליץ׳ כי ערך מחקר כזה[241] והטיוטות למכתב מלמדות על כיווני החקירה המרכזיים. אך הוא מציג לבסוף רק את מסקנת המחקר, בלא נימוקים של ממש ובתמצות רב. מסקנתו של מרקס מפתיעה למדי:

השתכנעתי שקהילה זו [הקהילה הכפרית השיתופית] היא נקודת משען לתחייה סוציאלית ברוסיה. אולם, על מנת שתוכל למלא תפקיד זה, יש לסלק תחילה את ההשפעות ההרסניות המתקיפות אותה מכל צד, ואז להבטיח לה [לקהילה השיתופית] תנאים נורמליים להתפתחות ספונטנית.[242]

מן הרישא של הפסוק נדמה, כי מרקס מקבל כאן את עמדתם של ה"נארודניקים", בדבר כוחה וחיוניותה של הקהילה השיתופית ברוסיה. עם זאת, הוא מוסיף שכדי שתוכל הקהילה השיתופית לממש את הפוטנציאל הטמון בה לתחייה סוציאלית ברוסיה, נחוץ לסלק קודם את ההשפעות ההרסניות המאיימות עליה. מה הופך את הקהילה השיתופית הכפרית לנקודת משען חשובה כל כך לסוציאליזם ברוסיה? ומהם המכשולים שיש לסלק מדרכה? מרקס אינו משיב על כך במכתבו התמציתי, אך הוא מתייחס לכך בטיוטות למכתב.

"רוסיה היא הארץ היחידה באירופה, אשר בה קיימת 'הקהילה השיתופית החקלאית', בהיקף כלל־ארצי, עוד בימינו אלה",[243] אומר מרקס בטיוטה הראשונה. תצורה חברתית שיתופית זו נעלמה במערב אירופה לפני דורות רבים או הפכה לתופעה ספורדית.[244] אם במערב אירופה צריך הסוציאליזם ליצור, פחות או יותר יש מאין, את אופני ההתאגדות החברתית השיתופית, הרי שברוסיה קיים ופועל דפוס כזה, בדמותה של הקהילה הכפרית. כך קיים ברוסיה יסוד פוזיטיבי לבניית חברה סוציאליסטית, ומבחינה זו יש לחברה הרוסית יתרון על פני ארצות אחרות "המשועבדות, עדיין, על ידי המשטר הקפיטליסטי".[245] אכן, מדובר כאן בצורה שיתופית ארכאית. אבל, לדברי מרקס, "אל לנו להיבהל מן המילה 'ארכאי'".[246] ראשית, הוא מדגיש כי הקהילה הכפרית השיתופית היא הדפוס המתקדם ביותר מבין אופני השיתוף הארכאיים[247] והיא נבדלת מדפוסים פרימיטיביים יותר במאפיינים חשובים. נראה שההבדל החשוב ביותר בעיני מרקס הוא, שהקהילה הכפרית ברוסיה אינה מבוססת על קשרי דם בין השותפים. השיתוף על בסיס קשרי דם הוא מאפיין מובהק של עדות פרימיטיביות דוגמת השבט או המשפחה המאגדת כמה בתי אב. כאן קיים מעין שיתוף נטורלי, אך אין חירות: בני האדם נולדים לתוך המסגרת השיתופית שלהם, כשהם כפופים למבנה ההיררכי של עץ המשפחה. אי אפשר להצטרף לקהילה אלא על בסיס קשרי השארות והאימוץ[248] ומן הסתם גם אי אפשר לפרוש ממנה. הקהילה הכפרית, לעומת זאת, מוגדרת על ידי מרקס, בטיוטה השלישית של מכתבו, כ"התאגדות החברתית הראשונה של אנשים חופשים, אשר אינה מבוססת על קשרי דם".[249] לפחות מבחינה זו קרובה, אפוא, הקהילה הכפרית הרוסית אל הדפוס החברתי של הסוציאליזם, האמור, לפי מרקס, להתהוות בארצות המערב לאחר המהפכה הקומוניסטית. ב**מניפסט הקומוניסטי** הוגדר דפוס זה כ"התאגדות, שבה ההתפתחות החופשית של כל יחיד היא התנאי להתפתחות החופשית של הכלל".[250] טיוטות מכתבו של מרקס חשובות גם משום שהן מן המקומות המועטים שבהם מכיר מרקס במפורש בדמיון הקיים בין חברת העתיד הבתר־קפיטליסטית לבין דפוסים חברתיים ארכאיים מן העבר הטרום־קפיטליסטי. רעיון זה מופיע כמה פעמים בטיוטות, בגירסאות שונות, המלמדות, אולי,

על התלבטות באשר לנוסח המדויק.[251] מבין אלה, נראה שיש להעדיף את הניסוח הבא: "הקפיטליזם מצוי בארצות המערב... במשבר, אשר יסתיים בחורבנו, בשיבתה של החברה המודרנית אל צורה גבוהה יותר של הדפוס הארכאי ביותר - ייצור וניכוס קולקטיביים".[252] מכך לא נובע, כמובן, שהקהילה הכפרית ברוסיה מציגה כבר, כפי שהיא, דפוס של חברה סוציאליסטית מודרנית, אלא שאין לפסול דפוס חברתי זה באמצעות שימוש גורף בשם התואר "ארכאי". יש להבחין היטב בין היסודות שאותם ראוי לשמר לבין אלה שיש לבטלם, כדי שתיהפך הקהילה מ"שיתופית ארכאית" ל"סוציאליסטית מודרנית". על פי מרקס:

> מבחינה תיאורטית, יכולה אפוא "הקהילה הכפרית" הרוסית לשמר את עצמה על ידי פיתוח הבסיס שלה – הבעלות המשותפת על האדמה... היא יכולה להיעשות נקודת מוצא ישירה בעבור השיטה הכלכלית שאליה נוטה החברה המודרנית; היא יכולה לפתוח דף חדש מבלי שיהיה עליה להתאבד; היא יכולה לרכוש לעצמה את כל הפירות, שבהם העשיר אופן הייצור הקפיטליסטי את האנושות, מבלי שתעבור דרך המשטר הקפיטליסטי.[253]

המשפט האחרון בקטע שצוטט לעיל הוא בעל חשיבות מכרעת: הקהילה השיתופית הרוסית יכולה להוות נקודת מוצא לכינון הסוציאליזם ברוסיה, דווקא משום שהיא בת זמנו של הקפיטליזם המערב אירופי. האפשרות ה"מיוחדת" של הסוציאליזם ברוסיה נובעת מן המצב המיוחד שבו, מחד גיסא, נפוצות ברוסיה קהילות שיתופיות "ארכאיות" עד כדי היותן תופעה חברתית מרכזית, ומאידך גיסא, רוסיה אינה מנותקת מן הציוויליזציה המודרנית הקפיטליסטית. לדברי מרקס:

> רוסיה היא הארץ היחידה באירופה, שבה ממשיך להתקיים רכוש קומונלי במידה גדולה ובהיקף כלל־לאומי. ואולם, בו בזמן, נמצאת רוסיה בתוך נסיבות היסטוריות מודרניות, היא בת זמנה של תרבות גבוהה, היא מחוברת אל השוק העולמי, הנשלט על ידי ייצור קפיטליסטי. על ידי ניכוס תוצאותיו החיוביות של הקפיטליזם, יכולה היא, אם כן, לפתח ולשנות את הצורה הארכאית עדיין של הקהילה הכפרית, במקום להרוס אותה.[254]

דווקא משום שרוסיה היא בת זמנה של מערב אירופה, מבלי שהשתתפה בתהליכים ההיסטוריים שעיצבו את הקפיטליזם האירופי, היא יכולה לאמץ לעצמה את פירותיו של הקפיטליזם מבלי לעבור בעמק הבכא שלו. בעזרת הפירות האלה (ייצור רציונלי, טכנולוגיה, מדע וכדומה) היא יכולה לפתח את הקהילות הכפריות שלה, ולעשותן בסיס לסוציאליזם, במקום שתיאלץ לראות בחורבנן, כפי שקרה דורות רבים קודם לכן במערב אירופה. רוסיה אינה מנותקת מן העולם המודרני וגם אינה טרף חסר אונים לפולשים מבחוץ, כהודו, למשל[255] שבה נדונו הקהילות הכפריות השיתופיות הארכאיות לחורבן מידיו של השלטון האנגלי.[256] לדעת מרקס, מצב עניינים מיוחד

זה מאפשר לה להגיע אל הסוציאליזם שלא דרך הקפיטליזם. את ה"מרקסיסטים" (או שמא, "חסידי הקפיטליזם"?) הכופרים באפשרות זו שואל מרקס באירוניה, כיצד ניתן היה להקים מסילות ברזל ברוסיה ולייסד שם בנקים, מבלי שארץ זו עברה את כל שלבי ההתפתחות של הקפיטליזם המודרני.[257]

אלה, אם כן, הסיבות שבשלהן מייחס מרקס חשיבות גדולה לקהילות הכפריות השיתופיות, עד כדי הכרה באפשרות, לפחות התיאורטית, לכונן על בסיסן ברוסיה חברה סוציאליסטית מבלי לעבור דרך השלב ההיסטורי של הקפיטליזם. ואולם, מרקס רואה גם את הסכנות ואת המכשולים העומדים בפני התפתחות כזאת, ולפני שיוסרו המכשולים האלה, לא זו בלבד שלא תוכל הקהילה השיתופית למלא את תפקידה הקונסטרוקטיבי – ספק אם תוכל בכלל להמשיך ולהתקיים.[258] מרקס מחלק את הסכנות המאיימות על הקהילה השיתופית לגורמים פנימיים וחיצוניים. הגורם הפנימי העיקרי שמאיים על עתידה של הקהילה הוא הדואליזם הקיים בה בין רכוש פרטי לרכוש קולקטיבי. האדמה החקלאית היא, אמנם, קניינה של העדה כולה אך היא מחולקת באופן תקופתי בין חברי הקהילה, כך שכל אחד מעבד את השטח שהוקצה לו בכוחות עצמו, ומנכס, כאינדיווידואל, את פירותיו. כמו כן, הבית, החצר והמיטלטלין נחשבים מלכתחילה כרכוש פרטי; התחום היחידי בחייה הכלכליים של הקהילה שאין בו שום מרכיב של "הפרטה" הוא אדמות הבור והמרעה המנוצלות במשותף.[259] מרקס מציין, ראשית, שהדואליזם הזה הוא מקור כוח לקהילה:

> ניתן להבין שהדואליזם האינהרנטי למבנה הקהילה החקלאית, עשוי להעניק לה כוח חיות רב. הבעלות המשותפת על הקרקע, והיחסים החברתיים הנובעים ממנה (משוחררים מן הקשרים החזקים אך המגבילים של קרבת דם), מבטיחים לה [לקהילה] בסיס מוצק. בה בעת, הבית והחצר (הממלכה הבלעדית של המשפחה הפרטית), עיבוד האדמות בחלקות נבדלות והניכוס הפרטי של פירותיהן יוצרים פתח לאינדיווידואליות, אשר אינה מתיישבת עם האורגניזם של קהילות פרימיטיביות יותר.[260]

לכאורה נדמה שמרקס מקבל כאן את אחד העקרונות החשובים של הפילוסופיה הליברלית, שעל פיו רכוש פרטי הוא תנאי הכרחי לאינדיווידואליות, לאישיות פרטית. ואולם, יש לשים לב שהקונטקסט של טענה זו הוא השוואתה של הקהילה הכפרית הרוסית עם דפוסים שיתופיים פרימיטיביים יותר – נעדרי פרטיות ונעדרי אינדיווידואליזם – ולא עם חברה שיתופית עתידית, שבה יבוטל הרכוש הפרטי. אפשר להבין כאן את מרקס כאומר, שהקהילה החקלאית עדיפה מבחינה זו הן על השבט הקדום, שבו אין אינדיווידואליות, והן על החברה הקפיטליסטית שבה מועמדת האינדיווידואליות על היכולת לנכס באופן פרטי את תוצריה של עבודה חברתית, היינו: על ניצול ועל ניכור. מכל מקום, יסודות אלה של פרטיות בלב הקהילה השיתופית מוצגים על ידי מרקס לא רק כמקור כוח, אלא גם, ובעיקר, כמקור סכנה. קיומה תלוי, בין השאר, בהצלחתה להתגבר עליהם. לדבריו:

ברור באותה מידה שדואליזם זה עצמו עשוי, במהלך הזמן, להפוך לגרעין ההתפוררות. בנוסף להשפעות המזיקות מבחוץ, נושאת הקהילה בליבה שלה את היסודות לניוונה. רכוש קרקעי פרטי כבר מצא את דרכו לתוכה, במסווה של הבית וחצרו הכפרית, אותם אפשר להפוך למאחז, שממנו תנוהל התקפה על האדמה הקומונלית. בכך אין כל דבר חדש. ואולם, העניין המכריע הוא פיצול העבודה כמקור לניכוס פרטי. זה פותח פתח לצבירה של נכסים פרטיים כמו בקר, ממון, ולעתים אף עבדים וצמיתים. רכוש מיטלטל זה, מחוץ לשליטתה של הקהילה, הנתון לחליפין פרטיים שבהם פועלים העורמה והמקרה, יכביד יותר ויותר על הקהילה הכפרית כולה. כאן לפנינו מחריבו של השוויון הכלכלי והחברתי הפרימיטיבי. הוא יוצר יסודות הטרוגניים ומעורר בתוכְכי הקהילה קונפליקטים של אינטרסים ורגשות. קונפליקטים אלה מועדים, תחילה, לכרסם בבעלות המשותפת על האדמה המעובדת, ואחר כך בבעלות הקהילה על היער, שדות המרעה וכדומה (לאחר שיהפכו לספיח קומונלי של הרכוש הפרטי, ייפלו בסופו של דבר גם אלה בידיו).[261]

אך האם חייבת דרכה ההיסטורית של הקהילה השיתופית ברוסיה להגיע אל סוף כזה? לא ולא, אומר מרקס: "הדואליזם האינהרנטי [לקהילה השיתופית] יוצר אלטרנטיבה: או שיסוד הרכוש יגבר על היסוד הקולקטיבי, או להפך. הכול תלוי בנסיבות ההיסטוריות שבתוכן ממוקמת הקהילה."[262] ובכן, מתברר שיכולתן של הקהילות השיתופיות ברוסיה להתגבר על הבעיות הפנימיות שלהן תלוי בנסיבות החיצוניות, ה"היסטוריות". בתנאים "טובים", תתגבר הקהילה על יסודות הרכושנות שבתוכה, ואף תפתח את עיבוד האדמה מעיבוד פרטני לקולקטיבי.[263] ואולם, הלחצים מבחוץ מפרנסים את הקשיים מבית. מרקס מפרט בטיוטות מכתבו לזאסוליץ' כמה גורמים המאיימים על הקהילה השיתופית מבחוץ: המדינה הרוסית מוצצת את לשדה של הקהילה. בעלי האדמות הפרטיים, המחזיקים במחצית הטובה של אדמות רוסיה, הסוחרים, ספקי האשראי, קפיטליסטים חדשים – כל אלה צרים על הקהילה השיתופית, מקשים על קיומה ומעוררים את הקונפליקטים הפנימיים בתוכה.[264] תחת חסותו של הצאר, מנצלים גורמים אלה את האיכרים וכפי שמדגיש מרקס, "כדי לנשל את היצרנים החקלאים, אין זה הכרחי לגרשם מעל אדמתם, כפי שהיה באנגליה".[265] מצב עניינים זה הביא את הקהילה הכפרית ברוסיה אל עברי פי פחת. לא רק יכולת ההתפתחות ה"נורמלית" שלה, אלא גם עצם קיומה נתון בסכנה. ברור, אם כן, שכדי שהקהילה תוכל להתקיים ולמלא את תפקידה החיוני בבניית הסוציאליזם ברוסיה, יש לשנות את הנסיבות הכלכליות, החברתיות והפוליטיות שמסביבה. שינוי כזה לא יושג בלא מאבק פוליטי. בטיוטה הראשונה קובע מרקס במפורש: "על מנת להציל את הקהילה הרוסית, נחוצה מהפכה ברוסיה... אם תתחולל מהפכה ברגע המתאים, אם תרכז את כל כוחותיה, ותאפשר לקהילה הכפרית מרחב [התפתחות] מלא, תתפתח האחרונה עד מהרה כיסוד של תחייה והתחדשות בחברה הרוסית".[266]

קביעה זו מעוררת תמיהה: באיזו מהפכה מדובר כאן? ברור שמרקס מדבר על

מהפכה פוליטית – שינוי פוליטי שייצור תנאי התפתחות חיוביים לקהילות. כמו כן, זאת אמורה להיות מהפכה סוציאליסטית, מעצם העובדה שמטרתה היא לאפשר התפתחותן של קהילות יצרניות שיתופיות. אבל מי יהיה מחוללה של המהפכה? ודאי אין זה הפרולטריון הרוסי, שכמעט ואינו קיים עדיין והיווצרותו בקנה מידה רחב מניחה, מן הסתם, את חורבנה של האיכרות הרוסית. האם מתכוון כאן מרקס למרד בעל אופי "בלנקיסטי" של קומץ מהפכנים מיומנים? קשה לייחס למרקס גישה כל כך לא "מרקסית". או אולי מעמד האיכרים הרוסי הוא זה שיכול לשמש כאן כסובייקט מהפכני? אין בטיוטות תשובה לשאלות אלה.

פרידריך אנגלס נדרש לסוגיית הקהילות השיתופיות ברוסיה שש שנים לפני חליפת המכתבים בין מרקס וזאסוליץ'. עיון במאמרו **הוויות סוציאליות ברוסיה**[267] יכול ללמד על מורכבות הבעיה שבפניה ניצב גם מרקס. אנגלס גורס, כמו מרקס אחריו, שהקהילות השיתופיות לא יוכלו למלא תפקיד חיובי של ממש בלי מהפכת שחרור, אבל הוא אינו מזהה פוטנציאל מהפכני כזה בקרב איכרי רוסיה.[268] לבעיה זו מציע אנגלס שני פתרונות, שדומה שאינם משתלבים זה עם זה. ראשית, הוא אומר: "אם יש עוד משהו, העשוי להציל את קניין העדה הרוסי ולתת לו את ההזדמנות ליהפך לצורה חדשה בעלת כושר חיים ממש, הרי זו מהפכה פרולטרית במערב אירופה".[269] מכך מתברר, שהמהפכה שתושיע את הקהילות השיתופיות הרוסיות לא תהיה מעשה של אוטואמנסיפציה. המהפכה הרי לא תתרחש כלל ברוסיה. דומה שגישתו של אנגלס כמעט מבטלת את תרומתן האפשרית של הקהילות האלה לבניין הסוציאליזם. ואולם, בהמשך הדברים מציג אנגלס מסלול התפתחות אחר: "אין ספק, רוסיה עומדת על סף מהפכה... כאן משתלבים כל התנאים למהפכה; מהפכה אשר יפתחו בה המעמדות העליונים של עיר הבירה, ואולי אפילו הממשלה עצמה, ואילו האיכרים ידחפוה בהכרח קדימה, מעבר ומעל לשלב הקונסטיטוציוני".[270] כאן נדמה שאנגלס מנבא מהפכת איכרים סוציאליסטית ברוסיה. נראה שטענות סותרות־לכאורה אלה מלמדות, יותר מכול, על הקשיים התיאורטיים שהציבה "השאלה הרוסית" בפני מייסדיו של "הסוציאליזם המדעי": היסודות המהותיים בתורת המהפכה שלהם השתלבו, לפחות לכאורה, באופן קוהרנטי במערב אירופה: המהפכה כאוטואמנסיפציה, הפרולטריון כמעמד הנושא על גבו את החברה וכסוכן מהפכני בפוטנציה, התהוות האפשרות הריאלית לשחרור רדיקלי כחלק אימננטי מן הסדר הבורגני. כשמדובר ברוסיה הטרום־קפיטליסטית, התמונה שונה למדי: שם המעמד המנוצל אינו הפרולטריון חסר הרכוש אלא האיכרים. ובכל זאת, מרקס ואנגלס לא יכלו להתעלם מן הפוטנציאל המהפכני ברוסיה, ואף לא מקיומן של קהילות כפריות המקיימות – כבר בתנאי ההווה – כלכלה שיתופית. קשיים אלה ניכרים גם במסמך אחר שעליו חתומים מרקס ואנגלס במשותף. במבוא שכתבו למהדורה הרוסית השנייה של **המניפסט הקומוניסטי**, ב־1882 (כשנה לאחר חליפת המכתבים בין מרקס וזאסוליץ') הם שואלים:

> הייתכן כי האובשצ'ינה הרוסית [הקהילה הכפרית השיתופית], צורה זו של קניין הקרקע המשותף הקמאי, שאמנם נתערערה הרבה – הייתכן כי תעבור

> במישרין לצורה הגבוהה יותר של הקניין המשותף הקומוניסטי? או שמא להפך, תהיה אנוסה לעבור תחילה אותו תהליך התפוררות שנודע להתפתחות ההיסטורית של המערב?[271]

בתשובתם לשאלה זו מציגים מרקס ואנגלס כיוון פתרון חדש, שהוא מעין שילוב של שני הפתרונות הקודמים, מהפכת איכרים ברוסיה ומהפכה פרולטרית במערב:

> התשובה היחידה האפשרית כיום היא: אם תהיה המהפכה הרוסית אות למהפכה הפרולטרית במערב, באופן שאחת תשלים את חברתה – כי עתה אפשר הדבר, שקניין הקרקע הרוסי המשותף של עכשיו ישמש נקודת מוצא להתפתחות קומוניסטית.[272]

המהפכה הרוסית תעורר, אפוא, את המהפכה הפרולטרית הקומוניסטית במערב אירופה ושתי אלה יחדיו יכשירו את הקרקע להתפתחות הקומוניזם ברוסיה, על יסודן של העדות השיתופיות. ואולם, אין כאן דין וחשבון כלשהו על אופיה של המהפכה הרוסית וגם לא על טיב הקשרים שבין מהפכה זו והמהפכה הפרולטרית במערב. האם נאמרו הדברים האלה רק כדי לסבר את אוזניהם של המהפכנים הרוסים? ייתכן. אבל הצורך לסבר את אוזנם, כמו גם עצם העובדה שכתבו הקדמה להוצאה השנייה של **המניפסט** ברוסית, מעידים שמרקס ואנגלס לא הקלו ראש באפשרות של מהפכה ברוסיה.

אנו נשארים, אפוא, בלא תשובה מספקת לשאלה בדבר אופיה של "המהפכה הרוסית", שעליה מדבר מרקס בטיוטות מכתבו לזאסוליץ'. ייתכן שהקשיים שמעלה רעיון זה הם שגרמו לו לזנוח, בנוסח הסופי של המכתב, את הדיבור על "מהפכה" ולהסתפק בקביעה, כי כדי שתוכל הקהילה השיתופית למלא את תפקידה, "יש לסלק תחילה את ההשפעות ההרסניות המתקיפות אותה מכל צד, ואז להבטיח לה [לקהילה השיתופית] תנאים נורמליים להתפתחות ספונטנית".[273] ואולם, שנה מאוחר יותר, בהקדמה לתרגום הרוסי של **המניפסט**, שוב חוזר מרקס, כפי שראינו, ומדבר על "מהפכה רוסית". חוסר עקיבות זה משקף את חוסר ההכרעה של מרקס בַּשאלה. אבל גם בנוסח העמום של המכתב לזאסוליץ' – שבו מוותר מרקס על מושג ה"מהפכה" – ניכרת תלותה של הקהילה השיתופית בשינוי הנסיבות החיצוניות, שינוי שאין להבינו אלא כמעשה פוליטי.

אילו מסקנות ניתן להסיק מן הדיון של מרקס בקהילות השיתופיות הרוסיות? ראשית, ברור שמרקס לא פסל פסילה גורפת כל סוג של התארגנות חברתית שיתופית. שלא כמו תלמידים מסוימים שלו, הוא לא דבק באופן עיוור בפוליטיקה המהפכנית ולא פסל כל פעולה אחרת כ"אוטופיזם" עקר. ובאופן כללי יותר: מרקס מתגלה כאן כ"מרקסיסט" מאוד לא דוגמטי. הוא אינו מחזיק בעקשנות בדוקטרינה ההיסטוריוסופית שנקשרה בשמו ומוכן להכיר בקיומן של דרכים היסטוריות רבות להגשמתו של הסוציאליזם. יתר על כן, כמו מאמר הפולמוס שלו עם רוגה, שנידון

בפרק הקודם, כך גם טיוטות מכתבו לזאסוליץ' מבהירות היטב כי בעיני מרקס, הבנייה של אופן ייצור שיתופי ושל יחסים חברתיים שיתופיים היא מהותו של הסוציאליזם ואילו המאבק הפוליטי רק משרת אותה כאמצעי.

ואולם, למרות האמור לעיל, נראה שהיסוד הפוליטי נותר הדומיננטי במחשבתו של מרקס, אפילו במקום זה, שבו נראה לכאורה שהוא מתקרב אל אופן החשיבה ה"אוטופיסטי" – לפחות במובן זה, שהוא רואה תפקיד חיובי לקהילות שיתופיות קיימות במעשה השחרור הכללי של החברה. עובדה זו ניכרת גם מן הנוסח הסופי של המכתב לזאסוליץ', אך היא עולה בבהירות גדולה מן הטיוטות המקדימות: הקהילה הכפרית השיתופית היא, אולי, נקודת משען לתחייה סוציאלית ברוסיה, אבל היא אינה יכולה למלא את תפקידה זה – ואפילו סיכויי הישרדותה מוטלים בספק – כל עוד לא שונו הנסיבות ההיסטוריות ה"חיצוניות". מכך משתמע, שבנייה של קהילות שיתופיות ושל דפוסי שיתוף בהיקף המהווה שינוי איכותי בחברה, אפשרית רק משעה שסולקו המכשולים על ידי ביטול הנסיבות ההיסטוריות הקיימות באמצעות מאבק פוליטי ומהפכה פוליטית. כזכור, המוטיבציה הראשונית לפנייתה של זאסוליץ' אל מרקס היתה הוויכוח בחוגי המהפכנים הרוסים בשאלה "מה לעשות?" אף שהדבר לא נאמר מפורשות במכתב, נדמה שתשובתו של מרקס למהפכנים הרוסים היא, "עשו פוליטיקה"; מכל מקום, המכתב והטיוטות מהווים "הכשרת קרקע" תיאורטית לתשובה כזאת. אכן, קיימות דרכים רבות אל הסוציאליזם; אין זה הכרחי, אפילו, לעבור דרך השלב הקפיטליסטי; אבל דומה שלדעת מרקס אין דרך העוקפת את המאבק הפוליטי. הפרקטיקה ה"פוליטית" (הנגטיבית) טפלה ביחס לפרקטיקה ה"אוטופיסטית" (הפוזיטיבית) מבחינה מהותית, אך למרות זאת היא־היא העיקר: מעמדו של המאבק הפוליטי ביחס לבניית החברה הסוציאליסטית היא כמעמדו של אמצעי ביחס למטרה, או של תנאי הכרחי ביחס למותנה. במילים פשוטות: אי אפשר בלעדיו. בשום מקום לא מציג מרקס טענה הפוכה: שהמאבק הפוליטי נזקק לקהילות השיתופיות או, למצער, מסתייע בהן. הקהילות, ככאלה, הן פסיביות במאבק השחרור. עליהן להמתין בסבלנות למהפכנים הפוליטים, שיבואו להושיע אותן משלטון הדיכוי של הצאר ויפתחו בפניהן את השער לבניית החברה הסוציאליסטית ברוסיה.

מרקס לא פסל, אפוא, פסילה דוגמטית כל הוויה חברתית שיתופית קיימת בשלב של טרם המהפכה. אפשר להסיק מכך, שגם לא התנגד לפרקטיקה האוטופיסטית של הקמת קהילות שיתופיות – כלומר: לא התנגד לה, בתנאי שהיא מתלווה לפעילות הפוליטית ואינה מפריעה לה. אפילו במקום שבו נוקט מרקס עמדה חיובית ביחס לפרקטיקה האוטופיסטית, הוא מקנה בכל זאת עדיפות מכרעת לפרקטיקה הפוליטית במאבק השחרור. נוכל להגדיר את גישתו כחיוב האוטופיה "בגבולות הפוליטיקה בלבד". פסילה דוגמטית של המעשה האוטופיסטי אין כאן, אך גם לא תפיסה דיאלקטית של ממש על היחס שבין פוליטיקה לאוטופיה. "תורת השלבים" של מרקס נותרת על כנה, אם גם בנוסח "מרוכך" יותר מבמקומות אחרים.

יש להודות, עם זאת, כי בחשבון אחרון, היכולת להסיק מסקנות מפרשת הקהילות השיתופיות ברוסיה היא מוגבלת, ולא רק משום שה"מיר" וה"אושבצ'ינה" אינן

קהילות אוטופיסטיות במובן מדויק. ראשית, ההיסטוריה כבר השיבה על השאלה הפתוחה שהציג מרקס ב־1881. מבין שתי האפשרויות ההיסטוריות – תחייתן של הקהילות האלה כבסיס להתחדשות סוציאלית ברוסיה או חיסולן בידי הכוחות המתנגדים – התממשה האפשרות האחרונה. ואם נכונה טענתו של בובר, שהמשטר הקומוניסטי בברית המועצות תרם תרומה מכרעת לניוונן של הקהילות השיתופיות,[274] הרי שלפנינו דוגמה עצובה ל"עורמת ההיסטוריה"; מדבריו של מרקס ברור, שתפקידו של השלטון הקומוניסטי הוא להחיות את הקהילות האלה ולא להמיתן. שנית: ברור, שכאשר עסק מרקס בקהילות השיתופיות, ובחברה הרוסית בכללה, הוא נמצא מחוץ לתחום המובהק של עיוניו. עשרות שנים הקדיש מרקס לחקר החברה הבורגנית־קפיטליסטית כפי שהתהוותה במערב אירופה. העיסוק שלו בחברה הרוסית היה, לעומת זאת, בגדר חקירה ראשונית ואף אם התכוון להקדיש לנושא זה מחקר מיוחד, הרי שהוא הלך לעולמו שנתיים בלבד לאחר מכן, ב־1883. ייתכן שמרקס עצמו היה ער לכך שעיסוקו בחברה הרוסית אינו מפותח דיו, ואולי משום כך הסתפק במכתב לאקוני כל כך לזאסוליץ'. אפשר שהדבר החשוב ביותר שאנו לומדים ממכתב זה הוא סירובו של מרקס להחיל א־פריורי את מסקנות מחקריו, שעסקו בציוויליזציה המערב אירופית, על מקומות אחרים ונסיבות היסטוריות אחרות.

הסתייגויות אלה, בדבר יכולתנו להסיק מסקנות נרחבות מן הדיון של מרקס בקהילות השיתופיות ברוסיה, אינן תקפות כשמדובר בצורה אחרת של התאגדות שיתופית יצרנית, צורה שמקומה בלב החברה הקפיטליסטית המתועשת. בדברים אלה כוונתי לקואופרציה. אפשר שבמבט ראשון אין המפעל הקואופרטיבי נתפס כדוגמה אופיינית לקהילה שיתופית. כשמדברים על קומונות וקהילות כאלה, חושבים בדרך כלל על "כפר" או על חווה חקלאית באזור סְפַר. אבל אלה הם מאפיינים לא מהותיים של הקהילה השיתופית, לפחות כפי שהיא מוגדרת בספר זה. הקהילות השיתופיות נבחנות כאן לא כפרויקטים של "חזרה אל הטבע" דווקא או בריחה מן הניכור שבמרכזי הציוויליזציה המפותחת, אלא כ"תאים" של חברה סוציאליסטית, המוקמים בתוך חברת ההווה הקפיטליסטית. ברור שחברה סוציאליסטית חופשית, כפי שהבינו אותה כל ההוגים הנידונים במחקר זה, תעשה שימוש מושכל בכוחות הייצור שברא הקפיטליזם ולא תוותר עליהם לטובת אופן ייצור פרימיטיבי יותר. במילים פשוטות: זו תהיה חברה מתועשת. מכאן, ש"תאיה" החברתיים יתקיימו גם בעיר ובתעשייה, לא רק בכפר ובחקלאות. אם מכוונת הקהילה השיתופית לעמוד בחזית המאבק של הקִדמה, עליה להיות פרוגרסיבית מבחינת הפונקציות הכלכליות המוגשמות בה. ואכן, אוטופיסטים רבים, מוקדמים כמאוחרים, דיברו במפורש על התארגנות שיתופית בתעשייה. אואן, למשל, היה תעשיין בעצמו וניסיונותיו הראשונים בהגשמת רעיונותיו הסוציאליסטיים בוצעו במפעל שלו. יש להודות, עם זאת, שתנועות שיתופיות רבות בתקופה המודרנית הציגו נטייה אידיאולוגית ומעשית "לחזור אל הכפר" – להמיר את אורח החיים העירוני־תעשייתי באורח חיים כפרי של חקלאות ושל מלאכה. מקורה של נטייה זו הוא ביקורת חריפה על הקפיטליזם המתועש, ביקורת המבוטאת באופן תיאורטי־רציונלי אך גם כסלידה רגשית או אסתטית. ואולם, כפי שהראו מרקס

ואנגלס ב**מניפסט הקומוניסטי**, יש המבקרים את הקפיטליזם מתוך עמדה ריאקציונית דווקא.

מן הראוי להתייחס כאן, בכמה מילים, לקרבה, או קרבה־לכאורה, זו שבין אוטופיזם לריאקציה. לא פעם הוצגו רעיונות אוטופיסטיים על ידי יריביהם כ"הזיות רומנטיות", כ"געגועים לתקופות עבר" וכן הלאה. ואכן, ביקורת זו מוצדקת אם בתנועות הקומונליות־אוטופיסטיות החזיקו באידיאלים רומנטיים דוגמת "השיבה אל הכפר". יחד עם זאת, יש לזכור ש"ביטול הניגוד שבין העיר לכפר" הוא אחת מן המטרות של הסוציאליסם לפי **המניפסט הקומוניסטי**.[275] טעות היא להבין ביטול זה באורח חד־צדדי, כאילו התכוונו מרקס ואנגלס רק להפיכתם של הכפרים למרכזי "תעשייה חקלאית". ביטול הניגוד שבין העיר לכפר אמור, אכן, להעמיד את החקלאות על יסודות של ייצור מתועש רציונלי, אך הוא אמור לבטל גם כמה מאפיינים של הייצור המתועש הבלתי רציונלי – מאפיינים שביטוייהם המזעזעים ביותר נמצאים בערי התעשייה. בחיבורו **לשאלת השיכון** מיטיב אנגלס לתאר את המטרה: שחרורן הכפול, ההדדי, של אוכלוסיית הכפר מן הקיפאון, הבידוד והנחשלות, ושל אוכלוסיית העיר מן הצפיפות, מן העוני, מן הזיהום ומן הסירחון.[276] אנגלס אף מציין שם במפורש את אוון ואת פורייה כמי שהציגו בתוכניותיהם האוטופיות ביטול שכזה.[277] מכאן, שיש להבחין היטב בין מגמות של "נסיגה" אל עידן כפרי טרום־תעשייתי לבין מגמות של התקדמות, שנועדו לבטל את הפירוד שבין העיר לכפר, שאותו יצרה התעשייה המודרנית.[278]

דומה שמרקס ואנגלס ראו באוטופיסטים ה"גדולים", בני ראשית המאה ה־19, מייצגים של המגמה הפרוגרסיבית. כך עולה ממבנה הפרק השלישי ב**מניפסט**[279] שבו מופרד "הסוציאליזם והקומוניזם האוטופיסטי־ביקורתי" מן "הסוציאליזם הריאקציוני" ו"הסוציאליזם השמרני או הבורגני". וכן, בחיבורו **המשפחה הקדושה**, טוען מרקס שהסוציאליסטים האוטופיסטים (הוא מזכיר בהקשר זה את אוון, את פורייה ואת קאבה) הם נצר ישיר של המטריאליזם הצרפתי[280] – אסכולה פילוסופיות הרחוקה מאוד מכל סוג של "רומנטיקה". ואולם, טוענים מרקס ואנגלס ב**מניפסט**, אם ראשוני האוטופיסטים ביטאו מגמות של קִדמה הרי שתלמידיהם המאוחרים "נבללים [... קמעה־קמעה] בקהל הסוציאליסטים הריקאציונים או השמרנים".[281] אפשר לפקפק בחלוקה הסכמטית שמציגים מרקס ואנגלס בין "ראשונים" ל"אחרונים", אבל נראה שיש גרעין של אמת בדבריהם. נראה כי בתנועות קומונליות אוטופיסטיות במאות ה־19 וה־20 התקיים מאבק פנימי מתמיד בין מגמות רומנטיות או רגרסיביות לבין מגמות פרוגרסיביות. כאמור, הכוח המניע את שתי המגמות האלה הוא אחד – ביקורת החברה המודרנית. ההבדל הוא בכיוונים שאליהם מתועל הכוח הזה. אגב, שתי המגמות האלה, הרגרסיבית והפרוגרסיבית, מופיעות יחדיו בהגותו רבת־הניגודים של ז'ן ז'אק רוסו, אחד מן האבות הרעיוניים של הסוציאליזם האוטופיסטי.[282]

אם נחזור אל המפעל הקואופרטיבי, הרי הוא מהווה התאגדות שיתופית בייצור ולפעמים גם בצריכה.[283] מבחינה זו, הוא קהילה אוטופיסטית לכל דבר, במונחים שהוצגו כאן. יחד עם זאת, אין מניעה שהמפעל יתקיים ב"לבו של הקפיטליזם" הן מן

הבחינה הגיאוגרפית (ערי התעשייה) והן מן הבחינה הטכנולוגית. פרויקט כזה פטור, אפוא, מחשד ה"רומנטיקה" שהוצג בפִסקה הקודמת, כמו גם מאשמת ה"בריחה" מתחומי מחייתו של הפרולטריון (הערים הגדולות) אל מחוזות הספר, שבהם קטנה האפשרות להשפיע השפעה פוליטית.[284] דווקא משום שהמפעל הקואופרטיבי משוחרר ממאפיינים רבים שהסתפחו אל ה"אוטופיזם", עם שהוא משמר את תכונותיה המהותיות של הקהילה האוטופיסטית – הוא יכול לשמש אבן בוחן ליחסו העקרוני של מרקס אל הפרקטיקה האוטופיסטית: שלא כמו הקהילה הכפרית ברוסיה, או ניסיונות שיתופיים־כפריים באירופה ובאמריקה, כאן לפנינו מקרה מובהק של התאגדות שיתופית בתוך הסדר החברתי והכלכלי הקיים, המבקשת לערער על הסדר הזה מבפנים ולהציב לו אלטרנטיבה.

בהקשר זה יש להזכיר גם את קביעתו הנחרצת של מרקס, כי מעשה השחרור יכול להתגשם רק כאוטואמנסיפציה. קהילה אוטופיסטית־פוליטית עשויה להיות גורם פרוגרסיבי רק אם היא מוקמת כמעשה של שחרור עצמי; כאן לא יועילו פרויקטים "למען העניים והסובלים", במימונם ובניצוחם של הממשלה או הפילנטרופ. המפעל הקואופרטיבי עומד גם בתנאי זה של מרקס. אכן, לעתים מוקמים מפעלים כאלה על ידי הממשלה או בחסותו של בעל ההון, אבל אין מניעה עקרונית שיוקמו בהתארגנות עובדים "מלמטה", כפי שאכן הוקמו קואופרציות רבות.

כשבאים לבחון, אפוא, את יחסו של מרקס לרעיון הקואופרציה, נתקלים, קודם כול, בדלות יחסית של חומר – מרקס מיעט להתייחס בכתביו לרעיון זה.[285] אבל חשוב לציין שההתייחסויות המעטות הקיימות הן, באופן עקבי, חיוביות. גם במקומות שבהם נדמה כי מרקס מסתייג מרעיון הקואופרציה, מגלה עיון מדוקדק כי ההסתייגות ממנה אינה מהותית אלא רק ממאפיין מסוים שלה. כך, למשל, מבקר מרקס את התביעה **בתוכנית גותהא**, להקמת חברות קואופרטיביות בעזרת המדינה. מרקס מתנגד בחריפות ל"מתכון" זה לתיקון החברה, אבל התנגדותו אינה נוגעת בעצם הקמתן של הקואופורציות, אלא בכך שמשימה זו מופקדת בידיה של המדינה: "ואשר לחברות הקואופרטיביות, הלוא נודע להן ערך **רק** במידה שהן יצירות פועלים בלתי תלויות, שאינן חוסות לא בצל הממשלות ולא בצל הבורגנים".[286] ניכר, שטענה זו משקפת את תביעתו של מרקס שתהליך השחרור יוגשם כאוטואמנסיפציה של הפרולטריון. אחת מן השתיים: אם החברות הקואופרטיביות יכולות לשמש גורם חשוב בתהליך השחרור, לא ייתכן כי אלה יוקמו על ידי המדינה הקיימת ובחסותה. ואם יסכימו המדינה או הבורגנות להקים חברות כאלה, תהיה זו ראיה נחרצת לכך שהן אינן מאיימות על הסדר החברתי והכלכלי הקיים. מרקס בוודאי היה מחזיק באפשרות הראשונה: קואופרציות של פועלים, המקיימות את תנאי האוטואמנסיפציה, הינן גורם בעל ערך (אם כי ודאי לא יחיד או ראשון במעלה) בתהליך השחרור.

אפשר שהמקום שבו מתייחס מרקס באופן החיובי הנחרץ ביותר למפעלים הקואופרטיביים הוא בנאום היסוד של האינטרנציונל, מ־1864. לאחר שעסק בנאומו ב"חוק עשר השעות", שהוא הישג פוליטי של התנועה הסוציאליסטית, אומר מרקס את הדברים הבאים:

ניצחון גדול פי כמה של הכלכלה המדינית של העבודה על הכלכלה המדינית של ההון [בנוסח האנגלי כתוב כאן: "של הרכוש"] עמד בשער.

המדובר הוא בתנועה הקואופרטיבית, במיוחד בבתי החרושת הקואופרטיביים, אשר כמה "ידיים" [קרי: פועלים] נועזות הקימו בלא עזרה. שום הערכה לא תמצה את מלוא ערכם של אותם ניסיונות חברתיים גדולים. הם הוכיחו במעשים, במקום בנימוקים, כי ייצור בקנה מידה גדול ובהתאמה להתקדמות המדע המודרני יכול להתגשם מבלי שיהא קיים מעמד של אדונים המשתמשים במעמד של "ידיים"; כי אין צורך בכך, שאמצעי העבודה, על מנת שיישאו פרי, ייהפכו למונופולין המשמש אמצעי שליטה על העובד עצמו ואמצעי ניצול כנגדו; וכי העבודה השכירה, כמוה כעבודת העבדים ועבודת צמיתים, אינה אלא צורה חברתית חולפת ונחותת דרגה, שנגזר עליה להיעלם מפני העבודה המאוגדת, העושה מלאכתה ביד חפצה, ברוח איתנה ובלב שמח. זרע השיטה הקואופרטיבית נזרע באנגליה על ידי רוברט אואן; ניסיונות הפועלים שביבשת היו, לאמיתו של דבר, התוצאה המעשית המיידית של אותן תיאוריות, שאמנם לא הומצאו, אך הוכרז עליהן בריש גלי בשנת 1848.[287]

האם דברים אלה של מרקס משקפים את יחסו האמיתי אל הקואופרציה, או שהם בגדר "מחווה", שנועדה לרצות נציגי זרמים סוציאליסטיים אחרים, שהשתתפו בייסוד ה"אינטרנציונל"? פסקה אחרת של מרקס, שנכתבה באותה תקופה, יכולה לשמש עדות מסייעת, התומכת באפשרות הראשונה. הפִּסקה לקוחה מן הטיוטות שפורסמו אחרי מותו של מרקס ככרך השלישי של **הקפיטל**. כיוון שמדובר במחקר תיאורטי, ואף בטיוטה שלא פורסמה על ידי מרקס עצמו, אין לחשוד שהדברים הבאים נכתבו מתוך שיקולים טקטיים של "פוליטיקה מהפכנית":

בתי החרושת הקואופרטיביים של הפועלים עצמם מהווים, בתחומיה של הצורה [החברתית] הישנה, את הבקעתה הראשונה של הצורה החדשה, אף שבדרך הטבע הם יוצרים מחדש, בארגונם הממשי, את כל חסרונותיה של השיטה הקיימת, ואף חייבים לייצרם מחדש. אך הניגוד שבין קפיטל ועבודה מבוטל כאן, גם אם בתחילה אין פירוש הדבר אלא שהפועלים בהתאגדותם הופכים לקפיטליסט של עצמם.[288]

דווקא משום שאין בדברים האלה התרפקות נלהבת על המפעלים הקואופרטיביים, ובסוף הפסקה מוצגת, בעיקר, הבעייתיות האינהרנטית להם, יכולים אנו לקבל, שמרקס מייחס חשיבות גדולה לקואופרציה, כפי שמשתמע מראשית הפִּסקה. נראה, לכן, כי דבריו בעניין זה ב"מגילת היסוד של האינטרנציונל" מבטאים נאמנה את דעתו. אכן, גם בדברי שבח נמלצים אלה שב"מגילת היסוד" מרקס אינו רואה את המפעלים הקואופרטיביים כהתחלות של בנייה סוציאליסטית בעלת ערך חיובי בפני עצמה, אלא בעיקר "אמצעי המחשה", במסגרת המאבק לשחרור העבודה. יחד עם זאת, אין ספק

שהוא מייחס כאן לתנועה הקואופרטיבית חשיבות מכרעת, גדולה אף מזו של "חוק עשר השעות", שאותו הִרבה לשבח. "חוק עשר השעות" היה צעד בעל אופי פוליטי מובהק. הוא הגביל, באמצעות חקיקה פרלמנטרית, את ההיקף המותר של ניצול הפועלים. האם אפשר להסיק מדבריו של מרקס לעיל כי הפרקטיקה האוטופיסטית של הקמת מפעלים קואופרטיביים חשובה יותר מן הפרקטיקה הפוליטית? התמונה מתאזנת במידה רבה בדברים שאומר מרקס מיד בהמשך הנאום:

> בו בזמן הוכיח הניסיון של התקופה שבין 1848 ל־1864 הוכחה חותכת את צִדקת ההשקפה, שהמנהיגים הנבונים ביותר של מעמד הפועלים כבר גרסוה לגבי התנועה הקואופרטיבית האנגלית בשנים 1851 ו־1852, כי, עם כל היותה מעולה מבחינת העיקרון ומועילה מבחינה מעשית, אין עבודה קואופרטיבית מסוגלת לעצור את גידולו של המונופולין בטור גיאומטרי, לשחרר את ההמונים ואפילו לא להקל גם במעט את נטל מצוקתם, כל עוד היא מוגבלת לתחום הצר של ניסיונות שבאקראי מצד פועלים בודדים. ואולי דווקא מטעם זה באים עתה לורדים בעלי דעה, בורגנים פטפטנים פילנטרופים וכן מספר כלכלנים מדיניים מצומקים ומתגנדרים באותה שיטה קואופרטיבית עצמה, שקודם לכן ניסו לחונקה באִיבה, שהלעיגו עליה כעל אוטופיה של חולם בהקיץ והחרימוה בתור מינות סוציאליסטית. כדי לשחרר את ההמונים העמלים, צריכה השיטה הקואופרטיבית להתפתחות בקנה מידה לאומי ולסיוע באמצעים לאומיים. אך אילי הקרקע ואילי ההון ישתמשו תמיד בפריווילגיות הפוליטיות שבידם להגנתן ולהנצחתן של המונופוליות הכלכליות אשר להם. תחת לקדם את שחרור העבודה הם יוסיפו לשים בדרכו כל מכשול אפשרי...
>
> משמע, כיבוש השלטון המדיני הוא עכשיו החובה הגדולה של מעמד הפועלים. ודומה שהעניין נתחוור להם לפועלים, שכן בעת ובעונה אחת באנגליה, צרפת, גרמניה ואיטליה מתעוררת לחיים חדשים מפלגת הפועלים, ונעשים ניסיונות מאוחדים לארגונה מחדש.[289]

מבנה הטיעון של מרקס, בדברו על הקואופרטיבים, דומה למדי (למרות הבדלים מסוימים) למבנה הטיעון שלו ביחס לקהילה השיתופית ברוסיה. המפעלים הקואופרטיביים הם ההישג החשוב ביותר של תנועת הפועלים, אומר מרקס, אבל תנועת הקואופרציה לא תוכל להתפתח כל עוד לא ישונו הנסיבות הפוליטיות והכלכליות המגבילות אותה. נסיבות אלה נקבעות על ידי הכוחות השולטים בפוליטיקה הקיימת – נציגיהם של בעלי ההון והאדמה. שינוי הנסיבות מחייב שהפוליטיקה הלאומית תעוצב על פי האינטרסים של מעמד העובדים. מכאן, שתפיסת השלטון הפוליטי היא המשימה המהפכנית הראשונה במעלה ובלעדיה תישאר התנועה הקואופרטיבית חסרת השפעה ממשית.

מרקס הכיר, אפוא, בחשיבותן של התאגדויות שיתופיות יצרניות. קביעתו, בקפיטל, כי "בתי החרושת הקואופרטיביים... מהווים, בתחומיה של הצורה

[החברתית] הישנה, את הבקעתה הראשונה של הצורה החדשה" קרובה מאוד לתיאור התפתחותי־דיאלקטי שעל פיו בונה עצמה הצורה החדשה – גם באופן פוזיטיבי – בתוככי הסדר הישן, עד שהיא מחוללת קפיצה איכותית, מבטלת את קיומה המוגבל ומכוננת עצמה כהוויה שלטת. בהקשר זה כדאי להזכיר גם את דבריו של מרקס **במלחמת האזרחים בצרפת**, כי "מעמד הפועלים חייב... רק להוציא למרחב אותם יסודות של החברה החדשה, שנתפתחו כבר בחיקה של החברה הבורגנית ההולכת ומתמוטטת".[290] אבל ההתאגדויות השיתופיות האלה – "יסודות" אלה של "החברה החדשה" – אינן תופסות בשום מקרה מקום מרכזי בהגותו של מרקס. גם כשהוא עוסק בהן, הוא מזכיר שוב ושוב את התלות המוחלטת של התאגדויות אלה במאבק הפוליטי. בשום מקום לא נמצא תיאור של יחסי תלות הפוכים. המאבק הפוליטי הסוציאליסטי נזקק לקהילות השיתופיות ולמפעלים הקואופרטיביים כגורם מסייע לכל היותר, וודאי שאינו תלוי בהם או מעוצב בדמותם. הדיון ביחסו של מרקס אל פרויקטים שיתופיים בשלב של טרם המהפכה מסתכם אפוא בכך: מרקס לא פסל את הפרויקטים האלה באופן גורף או דוגמטי אבל העיקרון הפוליטי שולט בתורת המהפכה שלו, לפחות עד לשלב המצוין בתורה זו כ"כיבוש השלטון הפוליטי בידי הפרולטריון". עד לשלב זה, "נסבלה" ההתאגדות השיתופית, ואף זכתה לאהדה מסוימת מצדו של מרקס, רק בתנאי שלא תפריע למעשה הפוליטי. זמנה של ההתאגדות החופשית השיתופית לעצב עולם בצלמה יבוא רק לאחר המהפכה.

אדישותו היחסית של מרקס כלפי המפעלים הקואופרטיביים וצורות אחרות של ייצור שיתופי טעונה הסבר, גם לנוכח זה שבתפיסת ההיסטוריה המטריאליסטית של מרקס, מהווה אופן הייצור גורם מכריע ומהותי יותר מן היחסים הפוליטיים. לפי מרקס, היעדר החירות בחברה הבורגנית לא נובע מן הדיכוי הפוליטי – שורשו הוא ביחסים הכלכליים הקפיטליסטיים. הקואופרטיבים, המשנים את אופן הייצור והופכים אותו מקפיטליסטי לשיתופי צריכים היו, לכאורה, לעמוד במרכז מעשה השחרור בתיאוריה של מרקס. מדוע בכל זאת נדחקת הקואופרציה לשוליים בתיאוריה המרקסיסטית? ההסבר לכך נעוץ, כנראה, באופיים הפרטי של הקואופרטיבים. אמנם, כל מפעל קואופרטיבי או אגודה שיתופית יצרנית מבטלים את אופן הייצור הקפיטליסטי, אבל הם מבטלים אותו רק באופן פרטי ומוגבל, בתחום יחסי העבודה הפרטיים של השותפים. בתורת השחרור שלו דבק מרקס בראייה **הכללית** ובמעשה הכללי – הפעילות הפוליטית שתורתו מכוונת אליה שואפת לשינוי כולל של הסדר החברתי. כל עוד שולטים בחברה הסדר הכלכלי של הקפיטליזם והסדר החברתי של הבורגנות, הפרקסיס הכלכלי הוא פרטי – הן הפרקסיס הקפיטליסטי (המפעל הפרטי, החברה הפרטית) והן הפרקסיס הקואופרטיבי (הקואופרטיב השיתופי הפרטי). הפרקסיס הכללי הוא הפרקסיס הפוליטי. ובכל זאת יש לשאול, מהו המצע הקונקרטי של הפוליטיקה הקומוניסטית־מהפכנית, בהיעדר אופן ייצור שיתופי קואופרטיבי? אם אין המעשה הפוליטי־כללי של הקומוניזם מלווה בשינוי כלכלי של אופן הייצור, האין הוא שותף, בעצם, לכלליות המופשטת גרידא של הפוליטיקה הבורגנית? והאם

אפשר לפתור עניין זה בתשובה, המופשטת גם היא, כי "לאחר המהפכה" הפוליטית יתחיל הקומוניזם המנצח בעיצוב אופן הייצור השיתופי?

עד כאן בירדנו את יחסו של מרקס אל פרויקטים שיתופיים אוטופיסטיים שיכולים להופיע לפני המהפכה, בצד המאבק הפוליטי. כעת יש לבחון, האם יכולה הפוליטיקה המהפכנית עצמה לאמץ דפוסים אוטופיסטיים? האם היא יכולה ואולי חייבת להיות פוליטיקה "פחות פוליטית"? כדי להשיב על כך יש לחזור אל הדיון של מרקס בפוליטיקה שהוצג בפרק הקודם ואל הקביעה שהוצגה שם, כי הפעילות הפוליטית היא מעצם טיבה מנוכרת. טענה זו אינה חלה על הפוליטיקה השמרנית בלבד, אלא – לפחות במידה מסוימת – גם על הפוליטיקה המהפכנית. נראה שאפשר לגזור גזירה שווה בין הניתוח של מרקס באשר לפוליטיקה המנוכרת לבין הדיון שלו בעבודה המנוכרת. שתי אלה – העבודה והפוליטיקה – קשורות זו בזו ביסודן. הן מופיעות יחדיו ברגע שחדל תהליך העבודה להיות אינטראקציה "פרטית" בין האדם לבין הטבע והופך לתהליך חברתי. אם העבודה מתַווכת בין האדם לבין הטבע, כך גם הזולת, או החברה, מתווכים בין כל פרט לבין צורכי קיומו, שאותם הוא משיג רק באינטראקציה החברתית ובאמצעותה. כשם שהפעילות היצרנית משרתת את הקיום הפיזי, כך גם משרתת אותו האינטראקציה החברתית. כשם שהעבודה אינה חופשית, שכן היא נקבעת על פי האינטרס החיצוני של "השגת צורכי הקיום", כך גם הפעילות החברתית. העבודה מופיעה כ"עבודה מנוכרת", האינטראקציה החברתית מופיעה כיחסי שליטה ושעבוד, היינו: כ"פוליטיקה".

אצל מרקס, תחום העבודה הוא התחום המובהק ביותר של הניכור.[291] התיאור המזוקק של הניכור מופיע בהגותו בהקשר לעבודה. המהות או התכלית האנושית מופיעה כאמצעי בלבד, כפעילות שתכליתה חיצונית לה. בעבודתו מחצין האדם את אישיותו הסובייקטיבית הפרטית, ומטביע אותה בעולם האובייקטיבי הפומבי – הוא עושה אובייקטיפיקציה של אישיותו, מחשבותיו, דמיונו, כישוריו, רצונותיו וכו׳. החצנה זו, לשיטתו של מרקס, היא תכונה מהותית של האדם. אלא שבעולם של עבודה מנוכרת, מופיעה המהות הזאת באופן מנוכר: במקום הפעלה חופשית של תכונות האישיות, פעילותו של האדם מופיעה כמשועבדת. האדם אינו עובד כדי ליצור, כדי להגשים את עצמו, כדי לבטא את אישיותו – הוא עובד כדי להתקיים. הקיום, שצריך להוות תשתית פיזית (היינו, אמצעי) למימוש המהות, הופך לתכלית; ולעומת זאת, מהות האדם כיוצר מופיעה כאמצעי לשם הקיום. בלשונו של מרקס: האדם המנוכר "הופך את פעילות חייו, את מהותו, כאמצעי לקיומו גרידא".[292] זהו ההיפוך שמחולל הניכור בתהליך העבודה – האמצעי הופך לתכלית והתכלית לאמצעי. כך באשר לעבודה, לפרקסיס היצרני.

אבל נראה שאפשר לומר דברים דומים גם על האינטראקציות החברתיות בין בני האדם, כלומר: על הפרקסיס החברתי או הפוליטי. כשם שהפעילות על הטבע (העבודה) היא ממהותו של האדם באשר הוא בן אנוש, כך גם החברתיות מהותית לו. כשם שהפעילות על הטבע מופיעה, בתנאי הניכור, כעבודה מנוכרת, כך מופיעה החברתיות כיחסים פוליטיים מנוכרים. הפוליטיקה היא חברתיות מנוכרת; היא

חברתיות המתפקדת כאינסטרומנט – אמצעי קיום, או כלי נשק במלחמת הקיום. ברור, עם זאת, כי על פי מרקס אין זו צורתה המהותית־פוזיטיבית של החברתיות; וכן, שבחברה חופשית תחדל החברתיות להיות אמצעי קיום גרידא ותהיה לתכלית. אז גם תחדל החברתיות מלהיות "פוליטית", או לפחות יצטמצם המרכיב הפוליטי ביחסים החברתיים במידה המהווה שינוי איכותי. כדי להגיע אל חברה כזאת, יש לבטל את הניצול ואת הניכור ביחסים הכלכליים והחברתיים. לשם כך נחוץ, בין השאר, מאבק פוליטי מהפכני.

ביטול העבודה המנוכרת אין פירושו ביטולה של העבודה, בבחינת אינטראקציה אדם־טבע, ואובייקטיפיקציה של האישיות ה"פנימית", שכן המאפיינים האלה הם תכונות מהותיות של האדם. הביטול הדיאלקטי של העבודה המנוכרת לא מבטל את העבודה אלא משגיב אותה – מבטל את ההופעה המנוכרת של תכונת מהות זו ומביא אותה לכלל ביטוי פוזיטיבי ושלם יותר.[293] באותו אופן, ניתן לומר שגם בפוליטיקה, כחברתיות מנוכרת, חבויות תכונות מהותיות אנושיות (הפעילות בשיתוף עם אחרים, העיצוב המודע והרצוני של היחסים החברתיים) שיגיעו לביטוי שלם רק עם ביטולה של הפוליטיקה המנוכרת, כלומר: עם כינונה של החברה הקומוניסטית.

בעניין זה יש הבדל חשוב בין מרקס לאנגלס. אנגלס הִרבה יותר ממרקס לעסוק בשאלת עתידה של המדינה בחברה הקומוניסטית. שלא כמו מרקס, הוא לא דיבר על ביטולה הדיאלקטי של המדינה, כלומר: שמירת היסודות החיוביים שיש במדינה הדמוקרטית־ליברלית והבאתם אל צורת ביטוי גבוהה ומשוכללת יותר – אלא על "גוויעתה" של המדינה. ביטול המעמדות בחברה הקומוניסטית יהפוך את המדינה למיותרת, לשריד מן העבר שילך וייעלם, ככלי שאין בו עוד צורך: "החברה, המארגנת מחדש את הייצור על בסיס התאגדותם החופשית והשווה של המייצרים, תשלח את כל מכונת המדינה למקום השווה לה: לבית נכות של עתיקות, בצד אופן הכישור וגרזן הארד".[294] אם עתידה המדינה לגווע, במקום שתתבטל דיאלקטית, הרי שאין לדבר על חשיפת היסודות הפוזיטיביים המהותיים של המדינה מתחת למעטה הפוליטיקה המנוכרת. על פי תפיסה זו, למדינה אין שום יסודות פוזיטיביים: "במקרה הטוב, הרי זו צרה העוברת בירושה לידי הפרולטריון המנצח במאבק על השלטון המעמדי; ואנוס יהיה הפרולטריון... להכרית את קלקלותיה של המדינה כמיטב יכולתו ובכל המהירות, עד שיעלה בידי דור חדש, אשר יגדל בתנאי החירות של נסיבות חברתיות חדשות, לסלק מלפניו כליל את כל מלאי הגרוטאות של הממלכתיות".[295] החברתיות החופשית תחליף, אפוא, את המדינה: תתפוס את מקומה אך לא תיווצר מתוכה.

נראה שאין זה מקרה שלנין, בחיבורו החשוב **המדינה והמהפכה**, נסמך בעיקר על אנגלס ולא על מרקס. הגישה האומרת שהמדינה עתידה "לגווע" ולעבור מן העולם, מהווה צידוק תיאורטי לתפיסה שלפיה עיצובה של המדיניות המהפכנית והמדינה שלאחר המהפכה, הוא עניין טקטי מעיקרו. לכאורה אין חשיבות גדולה לשאלה כיצד יעוצבו המוסדות הפוליטיים של המהפכה, אם ממילא הם עתידים לעבור מן העולם תוך זמן קצר. יש לבחור, לכאורה, במבנה הפוליטי היעיל ביותר לשם השגת

המטרות המיידיות. כך יכול היה לנין לכתוב ב**המדינה והמהפכה** כי השאלה הבוערת של ההווה היא: "הפקעת נכסי הקפיטליסטים, הפיכת כל האזרחים לעובדים ומשרתים של 'סינדיקט' עצום אחד, היינו: של המדינה כולה, ושיעבוד גמור של כל עבודת הסינדיקט הזה כולו למדינה הדמוקרטית באמת, למדינה של מועצות צירי הפועלים והחיילים".[296] נראה שלנין לא נתן את דעתו על עוצמת הניכור הכרוך בכפיפות של היחידים לסינדיקט העצום שהוא המדינה. אכן, כאן מופיעות, עדיין, מועצות צירים של הפועלים והחיילים כגורם מתווך, המקנה לפועלים שליטה על ה"סינדיקט" בצד כפיפותם לו, אבל בהמשך החיבור "נעלמות" המועצות האלה ובמקומן נותר רק הביטוי המופשט והסתמי "הפועלים המזוינים":

> כל האזרחים נהפכים כאן לעובדיה השכירים של המדינה, המתגלמת בדמות הפועלים המזוינים. כל האזרחים נהפכים לעובדים ולפועלים של "סינדיקט" ממלכתי אחד המקיף את העם כולו. עיקרו של עניין הוא, שהם יעבדו באופן שווה, יקפידו כראוי על מידת העבודה ויקבלו שווה בשווה.[297]

כל היסודות של העבודה המנוכרת והפוליטיקה המנוכרת מצויים כאן. לעומת זאת, פרט לעקרון השוויון בחלוקת העבודה והתוצר (שגם הוא נראה ככפוי מלמעלה) אין כל עדות לניצניה של חברה חדשה, ליחסי עבודה ויחסים חברתיים ששוחררו מן הניכור. הדברים האלה נכתבו שבועות ספורים לפני פרוץ מהפכת אוקטובר 1917. לאחר המהפכה הופיע, באופן תיאורטי ומעשי גם יחד, השלב הבא של המהלך התיאורטי שתואר לעיל, שלב שהוא כבר מנוגד לחלוטין לרוח דבריו של אנגלס: כינון הצנטרליזם הפוליטי החמור של המפלגה הבולשוויקית. צנטרליזם זה בוטא אצל לנין בסיסמה "השלטון למפלגה", שהחליפה את הסיסמה המהפכנית "השלטון לסובייטים". כאמור, ביסוד העניין עומדת גישתו של לנין, שלפיה אין המדינה יותר מאשר מכשיר בורגני לשליטה ולניצול, שאותו תופס הפרולטריון ומפנה נגד המעמדות המדכאים. כשלא נותר עוד מדכא ומנצל, אפשר פשוט להשליך את המכשיר אל ערמת הגרוטאות. צנטרליזם חמור נראה כדרך הפעלה אפקטיבית של כלי דיכוי, שממילא לא יכול להתפתח לכדי הוויה פוזיטיבית, אלא רק לשמש מכשיר ל"שלילת השלילה" בידיה של הפוליטיקה המהפכנית.[298]

האומנם חייבת הפוליטיקה של השחרור להיות מנוכרת באותה מידה, ובאותו אופן, כמו הפוליטיקה של הדיכוי? שמא יכול או אף צריך המאבק הפוליטי, שמטרתו ביטול הניכור, ללבוש בעצמו מאפיינים לא מנוכרים או פחות מנוכרים למרות היותו חלק מן הפוליטיקה המנוכרת? כפי שנאמר בפרק הקודם, התנועה המהפכנית הקומוניסטית פועלת בתנאיו של עולם ההווה, ומכוונת ליצירתו של עולם העתיד; היא מעין "דור המדבר" של השחרור. האם לא נגזר ממיקום ביניים זה, שהפעילות תעוצב גם על פי דמותו של עולם העתיד, ולא רק על פי תנאיו של ההווה הדכאני? במילים אחרות: האין ההתארגנות הפוליטית של המהפכנים צריכה ללבוש גם פנים "אוטופיסטיות"? נראה שתפיסה דיאלקטית של ביטול הפוליטיקה, כמו זו של מרקס, מחייבת כאן

תשובה חיובית. כמובן, צנטרליזם לעומת דה־צנטרליזם אינו המבחן היחידי, ואפשר שהסוציאליסטים האנרכיסטים והאוטופיסטים־קומונלים טעו כשהציבו עניין זה כנושא מרכזי בביקורת שלהם על מרקס.[299] ובכל זאת, כשבאים לבחון את היחס לפוליטיקה המהפכנית, אי אפשר להתעלם משאלת הצנטרליזם הפוליטי, משום שהיא מציבה בחדות את הדילמה: צנטרליזם נראה כדרך האפקטיבית להפעלתו של מנגנון הדיכוי נגד המדכאים; ואולם, הוא נראה בלתי מתאים בעליל ליצירתה של מציאות חברתית חדשה, השואפת לחירות מקסימלית, ממשית ולא פורמלית בלבד, של כלל בני החברה. בהקשר זה יש להודות כי מרקס צידד רוב ימיו בצנטרליזם מהפכני, אבל נראה שהשקפתו בשאלה זו (וכך גם השקפתו של אנגלס) השתנתה בעקבות ניסיון הקומונה הפריזאית ב־1871. כך מסתבר, לפחות, מחיבורו של מרקס **מלחמת האזרחים בצרפת**, שדן בפרשת הקומונה. מרקס גילה בקומונה את "הצורה הפוליטית, שבמסגרתה יוכל להתחולל תהליך שחרורה הכלכלי של העבודה",[300] וצורה זו – לפחות כפי שתיאר אותה הוא עצמו – היתה רפובליקה מבוזרת, עם שלטונות מקומיים אפקטיביים ומבנה פדרלי־נציגותי של השלטון המרכזי.[301]

נראה שאין להעלות על הדעת חברה צנטרליסטית בלתי מנוכרת. שכן, ככל שהכוח הפוליטי נתון ברשותו של מרכז שלטוני מצומצם, נשארים מרבית בני החברה חסרי אונים לעיצוב בפועל של חייהם החברתיים. יחד עם זאת, קל לדמיין פוליטיקה דה־צנטרליסטית מנוכרת. לכן, כאמור, דה־צנטרליזם אינו המבחן היחידי לחברה החופשית. חשוב גם המבנה והאופי של היחידות הקטנות שביניהן מבוזר הכוח הפוליטי. **במלחמת האזרחים בצרפת** מרקס מציג מבנה פוליטי מבוזר של השלטון המהפכני, אבל אופן ההתנהלות של היחידות הפוליטיות המקומיות והארציות אינו חורג, לכאורה, מדמוקרטיה נציגותית במתכונתה הבורגנית, ולמעשה – הוא מגשים דמוקרטיה כזאת במלואה. כך, למשל, אומר מרקס: "זכות הבחירה הכללית... הוטל עליה לשמש את העם המכוּנָן בקומונות, ממש כשם שזכות הבחירה הפרטית משמשת כל מעביד שהוא בבחירת פועל, משגיח או מנהל חשבונות לבית עסקו".[302] השוואה זו מעידה על אופיה המנוכר של הדמוקרטיה הנציגותית שאמורה היתה הקומונה, כפי שהבין אותה מרקס, להגשים בצרפת. יחסי הניכור שבין נותן העבודה לפועל השכיר, יחסים המוצגים באופן אידיאולוגי כמימוש "זכות בחירה פרטית" – מועתקים כאן אל תחום הפוליטיקה, אלא שכאן "העם המאורגן בקומונות" הוא המעסיק, והפוליטיקאי הוא השכיר המועסק.

יש לשאול, אפוא, האם אופק החזון של הפוליטיקה המהפכנית מתמצה בהגשמתה המלאה של האידיאולוגיה הבורגנית־דמוקרטית? או שמא יכולות היחידות הפוליטיות עצמן להתעצב, בתנאים של חירות, כמסגרות שאינן פוליטיות בלבד; להוות ביטוי שיתופי חיובי של עיצוב החיים בצוותא. כלומר: להופיע לא רק כ"שיתוף פעולה" אינסטרומנטלי, אלא גם כהתאגדות חופשית, כצוותא שהיא תכלית לעצמה? נראה שזו המשמעות האמיתית של הביטול הדיאלקטי של הפוליטיקה. הגרעין המהותי שבפוליטיקה – שיתוף הפעולה החברתי בעיצוב החיים – משתחרר מהווייתו המנוכרת, שביסודה אנטגוניזם חברתי, ומופיע מחדש כהוויה פוזיטיבית, שיתופית

וסולידרית. מכאן, ששתי השאלות שהוצגו לעיל, בדבר ה"פוליטיזציה" של הקהילות האוטופיסטיות וה"אוטופיזציה" של היחידות הפוליטיות, אינן אלא שני אספקטים של אותה שאלה עצמה. בחברה העתידית החופשית אמור הפער שבין ה"חברה" ל"מדינה" להיסגר. פירוש הדבר שייסגר – ולמצער יצטמצם במידה המהווה שינוי איכותי – הפער שבין מסגרות החיים השיתופיות הקונקרטיות לבין היחידות הפוליטיות. בני האדם, המאורגנים בקומונות, יתקיימו באופן שיתופי וינהלו את חייהם הציבוריים מתוך חירות. נראה שכך יש להבין את חזון השחרור של מרקס ושל אנגלס.

ברור שהגשמתו של חזון זה תלויה בהתממשותו המוצלחת של מאבק השחרור, הנמצא עדיין בשלביו הראשונים. אצל מרקס, אצל אנגלס ואצל לנין ממוקם הדיון ב"ביטולה הדיאלקטי" של המדינה (לשיטת מרקס) או ב"גוויעתה" (כגירסת אנגלס ולנין) בשלב שלאחר כיבוש השלטון הפוליטי בידי הפרולטריון המאורגן. אך האין הגיון הדברים שהוצג לעיל מלמד, שהקומוניזם צריך להתגשם באופן פוזיטיבי, לפחות מבחינה מסוימת, גם בשלב המאבק המהפכני? והאין השיתוף שבין המהפכנים צריך להופיע לא רק כאמצעי להשגת תכליות פוליטיות משותפות, אלא גם כשיתוף שהוא תכלית עצמו, כהוויה חברתית של שותפות מתוך חירות וסולידריות? אם כן, הרי שה"אוטופיזציה" של הפוליטיקה צריכה להתחיל כבר בשלב המאבק המהפכני והכוחות הפרוגרסיביים הפועלים במאבק הזה צריכים לעצב בתוכם יחסים חברתיים השונים מהותית מיחסי הניצול ומן היחסים הפוליטיים הקיימים בחברה הבורגנית. אין די בקביעה המופשטת, שהפוליטיקה המהפכנית מכוונת ליצירתם בעתיד של יחסים חברתיים חופשיים – יחסים כאלה צריכים להתקיים, לפחות במידת מה, כבר בפוליטיקה המהפכנית עצמה. פסקה אחת מ**כתבי יד כלכליים־פילוסופיים** עולה על הדעת בהקשר זה:

> כאשר מתאגדים בעלי המלאכה הקומוניסטים, הרי שלראשונה רואים הם את התורה, התעמולה וכיו"ב בתור תכלית. אולם בכך רוכשים הם לעצמם צורך חדש – את הצורך בחברה; ומה שמופיע כאמצעי נעשה לתכלית. ניתן להבחין בהתפתחות זו בתוצאותיה המזהירות ביותר כאשר רואים פועלים צרפתים סוציאליסטים בשעת פגישתם. עישון, שתייה, אכילה וכיו"ב אינם עוד בגדר אמצעי התחברות או אמצעים מקשרים. החברותא, האגודה, השיחה בצוותא שגם תכליתה שלה היא החברה, מספיקות להם; אחוות האדם אינה מליצה לגביהם, כי אם בחינת אמת, ואצילות האדם זוהרת אלינו מדמויותיהם קשוחות העבודה.[303]

ההתרפקות המעין־רומנטית של מרקס הצעיר על הווי מסוים בקרב "הפועלים הצרפתים", אפשר שאינה תיאור מדויק של המציאות. אבל לענייננו חשובה פסקה זו לא כתיאור של המצב המצוי אלא כתיאורו של הראוי. מרקס מציג כאן את ההתאגדות הקומוניסטית כהתאגדות בעלת מאפיינים אוטופיסטיים: החברותא כאן היא גם תכלית ולא רק אמצעי. לפחות מבחינה זו מציגים "הפועלים הצרפתים" בהתאגדותם משהו

מדמותה של ההתאגדות החופשית בחברה החופשית שלאחר המהפכה הקומוניסטית. מרקס אינו מדבר כאן על התאגדות חברתית הנבדלת מן ההתארגנות הפוליטית. אותה התחברות עצמה ממלאת פונקציות "פוליטיות אינסטרומנטליות" ו"חברתיות תכליתיות" גם יחד. ליתר דיוק, ההתאגדות מתחילה כאינסטרומנטלית בלבד. תכליתה, החיצונית לה, היא התעמולה – ו"תעמולה", כזכור, היא, על פי מרקס, אחד המרכיבים המרכזיים של הפרקסיס הפוליטי. אלא שבהמשך חורגת ההתאגדות מתפקיד מכשירני זה, מבלי שתבטל אותו, ורוכשת גם מאפיינים של תכלית לעצמה. דומה שלפנינו דוגמה להתארגנות שאינה "פוליטית־גרידא" או "אוטופיסטית־גרידא" אלא היא שילוב של שתי הגישות האלה גם יחד.

ואולם, ייתכן שהדבר הבולט ביותר לעין בפסקה זו מ**כתבי יד כלכליים־פילוסופיים** הוא זרותה בתוך מכלול הגותו של מרקס. קשה להצביע על טקסטים אחרים שלו המשקפים גישה דומה. בכלל, מרקס מיעט לעסוק באופי ההתארגנות של הפועלים (או המהפכנים) ודן בהתארגנות זו בעיקר מבחינת מטרותיה הפוליטיות, הצלחותיה וכישלונותיה הפוליטיים. הדיון בהתארגנות החברתית רק על פי הבחינות האלה, פירושו לדון בה רק על פי תכליותיה החיצוניות. כלומר: דיון כזה מניח מראש את אופיה האינסטרומנטלי, הפוליטי־גרידא, של ההתארגנות. אפילו בפסקה שצוטטה לעיל, שהיא, כאמור, נדירה באופיה, נותר המאפיין השיתופי־אוטופיסטי ערטילאי למדי. מרקס מדבר שם על החברותא כתכלית עצמה במושגים מופשטים. "אחוות האדם" שהוא מייחס לחברותא זו אולי אינה מליצה בלבד, אך היא גם אינה זוכה בדבריו לקונקרטיזציה. מרקס אינו מדבר, למשל, על המוסדות הכלכליים והחברתיים של החברותא, על מידת השותפות, על אופן השותפות בין חבריה וכדומה. החברותא של הפועלים הצרפתים, למרות הכתרים שקושר לה מרקס, אינה מצטיירת מדבריו כמשהו גדול יותר או סובסטנציאלי יותר משיחת רעים במועדון. אין לזלזל בשיחת רעים במועדון, כשם שאין לזלזל בשום הוויה אותנטית של יחסים אנושיים. אבל שיחת הרעים כשלעצמה אינה מספיקה כדי שנראה בה את דמותה של חברה משוחררת; עוד פחות מכך אפשר לראות בה צעד חשוב במאבקה של החברה על שחרורה.

כאמור, מרקס מזכיר שוב ושוב את התלות המוחלטת של "פרויקטים" שיתופיים (דוגמת האובשצ'ינה הרוסית והקואופרטיב היצרני במערב אירופה) במאבק הפוליטי, אך אינו מציין יחסי תלות והשפעה הפוכים. אין הוא מעלה את האפשרות, שהמאבק הפוליטי על הגשמת הסוציאליזם יושפע מן הקהילות השיתופיות הסוציאליסטיות; שהמאבק ילבש, בזכות השפעה זו, אופי דומה יותר להתאגדות החברתית הספונטנית ש"לאחר המהפכה". בדבריו על תפקידם של הקואופרטיבים בהפיכתו של אופן הייצור הרכושני אומר מרקס כי הם "מהווים, בתחומיה של הצורה [החברתית] הישנה, את הבקעתה הראשונה של הצורה החדשה, אף שבדרך הטבע הם יוצרים מחדש, בארגונם הממשי, את כל חסרונותיה של השיטה הקיימת".[304] שמא אפשר לתבוע מן המפלגה הקומוניסטית שתחולל בתחומו של הפרקסיס הפוליטי מה שמחולל הקואופרטיב היצרני בתחומה של העבודה? כלומר (בפרפרזה על הציטוט לעיל): "**שתהווה, בתחומיה של הפוליטיקה המנוכרת, את הבקעתה הראשונה של**

התאגדות חברתית חופשית, אף שמעצם היותה נלחמת בשדות המערכה של ההווה, יהיה עליה ליצור בתוכה מחדש את חסרונותיה של הפוליטיקה המנוכרת". כאמור, לא מדובר כאן על יצירת קומוניזם "א־פוליטי" ואין להתעלם מכך שהפוליטיקה הקומוניסטית חייבת להיות מנוכרת מעצם היותה פוליטיקה. אבל נראה שיש טעם בטענה, שתנועה פוליטית, המבקשת לבטל את הניכור הפוליטי, חייבת להתחיל בצמצומו של הניכור הזה בתחומיה שלה – גם אם ביטולו השלם של הניכור אפשרי רק לאחר המהפכה.

כתביו של מרקס אינם נותנים סיבה להניח שהתנגד לכך. אבל גם אין למצוא בהם תמיכה מפורשת בגישה זו, וודאי שלא הצגה מפורטת שלה או דיון שיטתי בה ובנגזרותיה. ברור שאין לתלות במרקס את כל האחריות לכך שהתנועות הפוליטיות שהושפעו מתורתו לא הלכו בדרך זו, אך גם אין לפטור עניין זה כ"בלתי רלוונטי" לחלוטין. עובדה היא, שכל המפלגות הפוליטיות הגדולות שנסמכו על מרקס – הסוציאל־דמוקרטיה ה"מוקדמת" (טרום מלחמת העולם הראשונה), הסוציאל־דמוקרטיה ה"מאוחרת" הרפורמיסטית באופיה, המפלגות הקומוניסטיות במערב אירופה[305] – כל אלה אימצו את "חוקי המשחק" של הפוליטיקה הבורגנית, לעתים אף ביתר מסירות מכפי שעשו זאת המפלגות הבורגניות עצמן.

אכן, היו גם כאלה שמתחו ביקורת מרקסיסטית על המפלגות האלה, בשל "כניעתן" לכלליה של הפוליטיקה המנוכרת. מקס הורקהיימר טען, כבר בשנות השלושים של המאה ה־20, כי:

> בארגון ובשותפות של הלוחמים מופיע, חרף כל המשמעת הנובעת מן הצורך להשיג את המטרה, משהו מן החירות והספונטניות של העתיד. במקום שם נעלמת האחדות של משמעת וספונטניות, נהפכת התנועה לעניין של הבירוקרטיה של עצמה, למחזה השייך כבר לרפרטואר של ההיסטוריה האחרונה.[306]

הביקורת הנרמזת בדברים האלה מכוונת דווקא אל מפלגות השמאל, כלומר: אל השמאל ה"ממוסד". 30 שנה מאוחר יותר אמר מרקוזה דברים דומים ואף מפורשים יותר, כשהציג את ההבדל שבין תנועות "השמאל החדש" לבין הפוליטיקה השמאלנית המסורתית.[307] אבל יקשה על הוגים מרקסיסטים אלה להציג תימוכין ישירים לטענותיהם מדבריו של מרקס עצמו – אם כי תומכיה של הפוליטיקה השמאלנית הריכוזית־אוטוריטטיבית יתקשו בכך, אולי לא פחות. מן הדיון שנפרש בפרק זה עולה, כי יחסו של מרקס אל ההתאגדויות השיתופיות, המציגות בדפוסיהן משהו מדמותה של חברת העתיד, אינו יחס של חיוב או שלילה, אלא של אדישות או, לכל היותר, יחס של אהדה פושרת, לא מהותית. שוב, יש לחזור ולהבהיר: מרקס לא גרס שההתאגדות השיתופית אינה עיקר חשוב בסוציאליזם. נהפוך הוא, כמעט אפשר לומר שהיא־היא מטרת הסוציאליזם. אלא שהיא מוצבת, כמטרה, בסוף הדרך, ומרקס כמעט שלא עסק בכתביו ב"מטרה הסופית" של הסוציאליזם. עיקר עיסוקו התיאורטי והפרקטי הוקדש

למאבק השחרור, והוא לא ייחס תפקיד חיוני לקהילות השיתופיות במסגרת מאבק זה. נראה שתורת המאבק שלו עסקה, כמעט באופן מוחלט, בעיקרון הפוליטי. מכך נבעה מעין "תורת שלבים" מהפכנית, שבה השלב הראשון, המאבק על השלטון, הוא פוליטי "טהור", השלב השני, הדיקטטורה של הפרולטריון,[308] הוא שלב פוליטי האמור לבטל את הפוליטיקה והשלב השלישי, החברה הקומוניסטית־במלואה,[309] הוא שלב הבנייה של חברה חופשית, שיתופית וא־פוליטית. בגלל "קשיחותה" של תורת שלבים זו ובגלל מרכזיותו של העיקרון הפוליטי בשלב הראשון, תורת המהפכה של מרקס היתה בעניין זה בלתי דיאלקטית, להוציא מקומות ספורים שנידונו לעיל. האם יהיה זה בלתי סביר לראות בעובדה זו גורם לכך שהמפלגות הפוליטיות, שהושפעו מתורת מרקס, ושהגיעו במאה ה־20 במקומות שונים לשלטון המדיני או לעמדות פוליטיות חשובות, לא התקרבו מעולם אל האופק המרקסי של "ביטול הפוליטיקה"?[310]

שער שלישי

נתיבות באנרכיה – מן האנרכיזם הפוליטי ועד הקומונה האוטופיסטית

פרק 7

מיכאל בקונין ופיוטר קרופוטקין – אנרכיזם פוליטי

בשער זה תידון התהוותה של גישה סוציאליסטית מהפכנית מנוגדת לזו של מרקס, גישה שמוצאה באנרכיזם של סוף המאה ה־19 וביטויה השלם בקומונליזם האוטופיסטי של מרטין בובר באמצע המאה ה־20. אדגיש, כי איחודם של ארבעת ההוגים הנזכרים כאן – מיכאל בקונין, פיוטר קרופוטקין, גוסטב לנדאואר ומרטין בובר – לכלל מגמה תיאורטית אחת הוא הכרעה פרשנית שלי, שאינה מובנת מאליה. אמנם, אין לערער על הקשר המהותי שבין שני הראשונים, וגם לא על זה שבין שני האחרונים, ואף בין קרופוטקין ללנדאואר קל לזהות "נקודות חיבור" תיאורטיות וביוגרפיות. ובכל זאת, נראה במבט ראשון שבין בקונין לבובר, שתי נקודות הקצה של השרשרת, ההבדל גדול מכדי לאחדן למגמה משותפת. בובר עצמו, כשטווה את השלשלת העיונית מראשוני האוטופיסטים ועד אליו בספרו **נתיבות באוטופיה**, בחר להתעלם מבקונין ולעבור מפרודון ישירות אל קרופוטקין, ומשם אל לנדאואר. למרות זאת, אנסה להראות כי יש טעם באיחוד הזה, וכי אפשר להצביע על מהלך התפתחותי בעל היגיון פנימי המוליך מן האנרכיסטים אל הסוציאליסטים הקומונלים וכי עמדתו המהפכנית הסוציאליסטית־קומונלית של בובר היא גם גירסה מאוחרת, מורכבת ומתוקנת של אנרכיזם.

האנרכיסטים ובראשם בקונין (וקרופוטקין אחריו) היו המתנגדים התקיפים ביותר של המרקסיזם במחנה הסוציאליסטי מאז סוף שנות השישים של המאה ה־19. הם ביקרו בחריפות את תורת המהפכה של מרקס, שעל פיה יושג שחרור החברה באמצעות הפוליטיקה. בקונין האשים את מרקס ואת חסידיו שהם "ידידי המדינה".[311] מה שהוצג על ידי מרקס כתהליך המתקדם בשלבים אל ביטול דיאלקטי של המדינה, נתפס על

ידי האנרכיסטים כמתכון להנצחתו של השלטון הפוליטי, או ליתר דיוק, להמרת השלטון הפוליטי של הבורגנות בשלטון הפוליטי של המנהיגים המרקסיסטים, וכל זאת במסווה של "מהפכת שחרור".[312]

אך האומנם הציגו בקונין וקרופוטקין אלטרנטיבה עקרונית לתורת השחרור על דרך הפוליטיקה של מרקס, או שמא היו גם הם, בחשבון אחרון, מהפכנים פוליטיים? בדברים הבאים אראה כי האנרכיסטים האלה נשארו, בעצם, בתוך מסגרתו של הסוציאליזם הפוליטי, שכן לא הציעו דרך אלטרנטיבית, לא פוליטית, לשחרור החברה אלא רק דרך אחרת לניהול המאבק הפוליטי. הם לא עירערו על עמדתו העקרונית של מרקס, שהצעד הראשון במהפכת השחרור הוא השתלטות מהפכנית על מוקדי הכוח הפוליטיים, היינו: מהפכה פוליטית. הפולמוס שלהם עם המרקסיזם נסוב על הדרך שבה יש להכין מהפכה זו – מרקס צידד בפעולה "מבפנים", בתוך מוסדות המדינה הבורגנית, ואילו בקונין וקרופוטקין גרסו כי יש להכשיר את הכוח הפוליטי המהפכני "מבחוץ" ולהחרים את המוסדות הפוליטיים הקיימים. כמו כן נסוב הוויכוח על היחס אל מוסדות המדינה "בבוקר שאחרי המהפכה" – מרקס חשב שיש להשתמש בשלטון הפוליטי כדי להכשיר את הקרקע לבניית החברה הקומוניסטית, בעוד שהאנרכיסטים דרשו לבטלו לאלתר. בכל אלה אין כדי לסתור את ההנחה המרקסית, שהמהפכה הפוליטית היא אבן הראשה של המהפכה החברתית.

עמדה שונה הציגו סוציאליסטים קומונליים כמו לנדאואר ובובר, שבהם אעסוק בפרקים הבאים. אפשר לראות בשיטתם המשך של האנרכיזם (ולנדאואר אף הגדיר עצמו במפורש כאנרכיסט), שכן, הם כפרו באפשרות לשחרר את החברה באמצעות המאבק הפוליטי בתוך מוסדות המדינה. אבל שלא כמו בקונין וקרופוטקין, הציגו לנדאואר ובובר דרך מהפכנית אלטרנטיבית, שהיתה לא פוליטית במובן מהותי: מאבק שחרור שעיקרו בנייה הדרגתית של קהילות סוציאליסטיות שיתופיות ופדרציות של קהילות כאלה. האנרכיזם שלהם היה, אפוא, אנרכיזם קומונלי. את תורת השחרור שלהם אפשר לכנות תורת שחרור אוטופיסטית.[313] ההבדל העקרוני שבין האנרכיסטים המאוחרים (לנדאואר ובובר) למוקדמים יתברר לאחר שנעמיק יותר בתורתם של בקונין וקרופוטקין. כאמור, הביקורת שלהם על תורת המהפכה של מרקס התמקדה בעיקר בשני עניינים: באופן ניהולו של המאבק נגד שלטון הבורגנות, ובפרט: ארגונו של הפרולטריון במפלגה פוליטית, ובתוכנית הפעולה של המרקסיזם ל"יום שאחרי" המהפכה הפוליטית – כינונה של "דיקטטורה של הפרולטריון".

מרקס דיבר, כזכור, על בנייה הדרגתית של כוחו הפוליטי של מעמד הפועלים בתוככי המדינה הבורגנית. מכך נובע, שהמאבקים נגד הבורגנות אמורים להיערך, לפחות בתחילה, גם בתחום הפוליטיקה הבורגנית. כך, "חוק עשר השעות" הושג על ידי מאבק פוליטי בבית מחוקקים "בורגני" ותוך שיתוף פעולה עם יסודות פרוגרסיביים מקרב הבורגנות. תנועת הפועלים נאבקה לחקיקת החוק, אף שלא היה בו ערעור עקרוני על זכותם של המעסיקים לנצל את עבודת הפועלים; החוק רק הציב סייגים מסוימים, צנועים למדי, לניצול הזה. אי אפשר לערוך מלחמה בתוך מסגרתה של הפוליטיקה הקיימת, מבלי לקבל, ולו באורח טקטי וחלקי, את חוקיה

של מסגרת זו. האנרכיסטים הסכימו, כמובן, לטענה האחרונה, אלא שהסיקו ממנה מסקנות הפוכות מאלה של מרקס. דווקא משום שהמאבק בפוליטיקה הבורגנית מחייב אמצעים פוליטיים בורגניים, חייבת תנועת הפועלים להימנע ממאבק כזה – להדיר רגליה מן הפרלמנטים, מן הממשלות ומשאר מוסדותיה של המדינה הקיימת, מדינת הדיכוי והניצול. לדברי בקונין:

> בו בזמן שהתיאוריה הפוליטית והחברתית של הסוציאליסטים מתנגדי המדינה, הלוא הם האנרכיסטים, מביאה אותם תמיד לניתוק גמור מכל הממשלות ומכל סוגי המדיניות הבורגנית... התיאוריה המנוגדת, של הקומוניסטים חסידי המדינה והאוטוריטה המדעית, מסבכת אותם תמיד בהכרח, באמתלה של טקטיקה פוליטית, בכל מיני פשרות עם ממשלות ומפלגות פוליטיות; לשון אחרת, היא דוחפת אותם היישר לקראת ריאקציה.[314]

המעורבות במאבקים הפוליטיים במסגרת המדינה הבורגנית, שמרקס ראה בה תהליך של צבירת כוח הדרגתית לקראת מהפכה, נראתה לבקונין כהיטמעות בסדר הקיים ושיתוף פעולה עם כוחות הריאקציה. בקונין מסביר כי יחסם ה"ידידותי" של מרקס ושל המרקסיסטים כלפי המדינה הבורגנית, ונכונותם לשתף פעולה עמה, אינו נובע רק משיקולים טקטיים של צבירת עוצמה פוליטית לקראת מהפכה; מקורם ב"חטא" קדום יותר: בשאיפתם של המרקסיסטים לשחרר את בני האדם באמצעות המדינה. ההשתתפות במסגרות הפוליטיות של המדינה הבורגנית אינה רק התחשבות באילוצים של המציאות. גם לאחר שתמוגר הבורגנות במהפכה, אין המהפכנים המרקסיסטים מתכוונים להניח מידיהם את כלי המדינה. להפך, טוען בקונין, הם מתכוונים להחזיק בכלים האלה ביתר עוצמה; להשתמש, כיורשים וכמנצחים, בכלים שהשאירה להם הבורגנות המובסת.[315]

הרעיון שנגדו מכוונות טענותיו של בקונין הוא, כמובן, "הדיקטטורה של הפרולטריון" – אותה "מדינה בשלטון הפועלים" האמורה, על פי מרקס, להחליף את המדינה הבורגנית לאחר המהפכה, כשלב מעבר בדרך אל החברה החופשית, המשוחררת מן השלטון המדיני. לפי בקונין, לא מדובר כאן בתוכנית לשחרורם של ההמונים, אלא במזימה להחלפת השלטון הבורגני בשלטונם של קומץ מהפכנים מקצועיים, מלומדים ותיאורטיקנים של מדעי החברה. המרקסיסטים אינם עוינים, לדעתו, את המדינה כשלעצמה אלא רק את מדינת הבורגנות – המדינה שלא הם המעמד השליט בה. בקונין, שייחס בהגותו משקל רב ל"אופיים הלאומי" של עמים שונים, ראה בכך ביטוי לאופי העבדותי של העם הגרמני[316] ול"אהבת המדינה" שלו, בניגוד ל"שנאת המדינה" הרווחת לדעתו בעמים הסלאביים[317] וגם, במידה מסוימת, בעמים הלטיניים.[318] הסוציאליזם הפוליטי הוא, לשיטתו, המצאה גרמנית, או גרמנית־יהודית. מרקס ולסאל – על אף ההבדלים ביניהם – דומים מבחינה זו שהסוציאליזם שלהם הוא "ידיד המדינה". זה נגזר, כאמור, ממוצאם הלאומי. "יורשו" של בקונין, האנרכיסט פיוטר קרופוטקין, לא נזקק לטענות ממין זה, שנראות כנגועות בשוביניזם

סלאבי. אבל הוא היה נחרץ לא פחות מקודמו בביקורת שלו על מוסד המדינה[319] ועל השאיפה המרקסיסטית להחליף את מדינת הבורגנות במדינה סוציאליסטית. בדיונו על המהפכה העתידה להתחולל בקרוב באירופה, הוא מדבר באירוניה על המנהיגים־מטעם־עצמם של המהפכה שימהרו, מיד עם תום הקרבות הראשונים, אל בניין העירייה ואל משרדי הממשלה, כדי לתפוס את המקומות שהתפנו.[320]

לדברי קרופוטקין, המהפכה, במובנה המדויק, אינה מסתיימת עם כיבוש השלטון הפוליטי – היא רק מתחילה שם.[321] מרקס היה מסכים בוודאי לטענה זו. אבל על פי האנרכיסטים, גם לאחר כיבוש השלטון הפוליטי יש להמשיך ולנהל את המהפכה ב"מקומה הטבעי", כלומר: ברחוב, ולא במשרדי הממשלה. הם מתנגדים, אפוא, לפעילות מהפכנית פוליטית הן בשלב שלפני כיבוש השלטון והן לאחריו. האלטרנטיבה המהפכנית שהם מציעים היא התארגנות, חינוך ותעמולה בקרב ההמונים, באופן חוץ־פוליטי. כלומר, תוך הימנעות מהשתתפות במוסדות המדינה הבורגנית, עד לרגע ההתקוממות. מיד לאחר כיבוש השלטון בידי הפרולטריון, יש לבטל את המדינה, ולהשתית את החברה ואת הסדר הציבורי על התאגדות וולונטרית "מלמטה למעלה".[322] השלטון הפוליטי, אם כן, הוא כלי שהפרולטריון צריך לשמוט מידיו מיד לאחר ניצחונו. אם המדינה היא אמצעי דיכוי, גורסים בקונין וקרופוטקין, הרי צריך להשתחרר ממנה. אי אפשר להשתחרר באמצעותה.[323]

על יסוד זה ביקרו האנרכיסטים בחריפות את "הדיקטטורה של הפרולטריון" שהציע מרקס. עם זאת, תוקפה של הביקורת הזו נחלש מאוד, כשבוחנים את ההתייחסויות העקרוניות של מרקס למושג זה. ראשית, משקלה של "הדיקטטורה של הפרולטריון" בתורתו של מרקס קטן למדי. אכן, במכתב משנות החמישים הוא מציג אותה כאחד משלושת הגילויים התיאורטיים החשובים שלו[324] אבל נראה שיש בדברים האלה הפרזה יתרה. רעיון "הדיקטטורה של הפרולטריון" מופיע מעט מאוד פעמים בכתביו התיאורטיים, הן בתקופה שלפני כתיבת המכתב שהוזכר לעיל והן בתקופה שלאחריו וכל האזכורים שלו הם לקוניים מאוד ובדרך כלל אגביים. בשני חיבורים מראשית שנות השבעים – **מלחמת האזרחים בצרפת** ו**ביקורת תוכנית גותהא** – מתייחס מרקס, בהרחבה מסוימת, לשאלת פעולותיו של הפרולטריון לאחר כיבוש השלטון הפוליטי מידי הבורגנות, השלב שבו צריכה לקום הדיקטטורה של מעמד הפועלים. בחיבור הראשון לא מוזכר כלל המושג "דיקטטורה של הפרולטריון" ובשני הוא מוזכר פעם אחת בלבד.[325] חשוב מכך: אופן הפעולה של הפרולטריון המנצח בשלבים הראשונים שלאחר המהפכה הפוליטית, כפי שמרקס מתאר אותו בחיבורים אלה, הולם בהחלט את האידיאל האנרכיסטי של התאגדות "מלמטה למעלה". השלטון המדיני של מעמד הפועלים אינו דיקטטורה של קומץ מהפכנים על כלל החברה ועל הפרולטריון עצמו, אלא, בעצם, דמוקרטיה נציגותית פדרטיבית שבה שולטים הפועלים באופן ישיר על נציגיהם שבמוסדות השלטון, המשנים בהדרגה את אופיים ממוסדות "שלטון" למוסדות ארגון ותיאום של החברה. אנגלס מדגיש עניין זה בהקדמה שלו מ־1891 להוצאה מחודשת של **מלחמת האזרחים בצרפת**. הוא מתאר את האופי החופשי־פדרטיבי של "הארגון הלאומי"[326] שאותו ניסו אנשי

הקומונה ליצור בצרפת כולה, ומסכם: "תנו עיניכם בקומונה הפריזאית. זאת היתה הדיקטטורה של הפרולטריון".[327] נראה שקביעה זו הולמת את עמדתו של מרקס. "הדיקטטורה של הפרולטריון" היא, אפוא, "דיקטטורה" רק במובן זה, שטרם בוטל בה כליל השלטון הפוליטי. כבר בביקורת שלו על **פילוסופיית המשפט של היגל**, מ־1843, קובע מרקס כי "בדמוקרטיה אמיתית המדינה הפוליטית נעלמת".[328] "הדיקטטורה של הפרולטריון" אינה עומדת, אפוא, כניגוד לדמוקרטיה אלא ל"דיקטטורה של הבורגנות", שהיא "דמוקרטיה" רק מבחינה פורמלית. היא עתידה להתבטל עם ביטול המעמדות, כמתואר ב**מניפסט הקומוניסטי**[329] וכפי שמרקס חוזר ומדגיש בהערות הביקורתיות שלו על **ממלכתיות ואנרכיה** של בקונין.[330]

ואולם, שאלת "הדיקטטורה של הפרולטריון" היא בעצם שאלה תיאורטית בלבד, מן הטעם הפשוט שהשלב המקדים לה – המהפכה הפוליטית, כלומר, כיבוש השלטון על ידי הפרולטריון המתקומם, טרם התקיים. הוויכוח האקטואלי בין מרקס לאנרכיסטים עסק, אפוא, בשאלה כיצד יש להכשיר את הקרקע למהפכה כזאת ופחות בשאלה כיצד יש לפעול ב"יום שאחרי המהפכה". באופן ספציפי נסובה המחלוקת ביניהם על השתתפותם של הפועלים, המאורגנים כמפלגה, בפוליטיקה של המדינה הבורגנית. לדעת מרקס, המאבקים הפוליטיים שעורך הפרולטריון עם הבורגנות במסגרת המדינה הבורגנית משמשים בעיקר כאמצעי חניכה של הפרולטריון. דרך המאבקים האלה לומדים הפועלים להתאגד, לנהל מאבקים אפקטיביים יותר ויותר, להכיר את כוחם ואת מגבלות כוחם ואת המטרה הניצבת בפניהם. דרך המאבק הפוליטי אמור הפרולטריון להפוך מ"מעמד כשלעצמו" ל"מעמד בשביל עצמו", כלומר: לסוכן מהפכני בפועל.

האנרכיסטים, הדוחים את "המסלול הפוליטי" מניחים, בעצם, שההמונים מוכשרים כבר, מעצם הווייתם, לבצע מהפכה. כל שחסר להם הוא תעמולה מתאימה שתצית את הלהבה המהפכנית. אכן, בקונין מדבר גם הוא על "ארגון" ההמונים[331] אלא שהתארגנות זו נדמית מופשטת בלבד, בשל הסירוב האנרכיסטי להשתתף בפוליטיקה ובשל הרתיעה מכל סוג של אוטוריטה. לשיטתם של האנרכיסטים, המהפכה הפוליטית, היינו: חיסול המדינה (מה שמכונה בפיהם "מהפכה חברתית")[332] היא, בעצם, העלילה הפוליטית הראשונה והאחרונה של הפרולטריון המאורגן.

לכאורה נדמה, ש"שלילת הפוליטיקה" של האנרכיסטים מתיישבת היטב עם הניתוח של מרקס את תפקידו של השלטון הפוליטי ואולי אף נגזרת כמסקנה לוגית מן הניתוח הזה. כזכור, מרקס החזיק בתפיסה של "ביטול המדינה" למן ראשית דרכו ההגותית, עוד בטרם היה לקומוניסט. גם בשלבים מאוחרים יותר של מחקריו הוא הוסיף לטעון כי שחרור האדם כרוך באופן מהותי בביטול המדינה, משום שהמדינה, כלומר: השלטון הפוליטי, כרוכה באופן מהותי בדיכוי ובניצול. אבל בשני עניינים חשובים שונה עמדתו של מרקס – לפחות של מרקס הקומוניסט, למן 1844 ואילך – מעמדתם של האנרכיסטים. ראשית, מרקס לא תפס את המדינה הפוליטית **כמקור** העוול והדיכוי בחברה. ביקורת המדינה שלו היא רדיקלית במובן זה שהיא אינה מסתפקת בביקורת המדינה כשלעצמה אלא מחפשת את שורשיה העקרוניים בבסיסה

החברתי־כלכלי. המדינה, על פי מרקס, היא ביטוי של יחסי הייצור הקיימים בכל תקופה. "תפקידה" החברתי הוא הגנה על אופן הייצור הקפיטליסטי ועל הניצול העומד ביסודו. ביקורת המדינה הבורגנית היא, אפוא, רק אחד האספקטים של ביקורת הכלכלה הבורגנית. אצל בקונין וקרופוטקין התמונה הפוכה: הם אמנם שוללים את הקפיטליזם, אבל במוקד הביקורת שלהם עומדים המדינה והשלטון הפוליטי. הניצול הקפיטליסטי, כלומר: גריפת הערך העודף, הוא לדידם רק מאפיין אחד, ולא בהכרח החשוב ביותר, של השלטון הפוליטי. לשם הבהרה סכמטית של העניין נוכל לומר שלפי מרקס, נובעת המדינה הבורגנית מן הקפיטליזם ואילו לפי בקונין וקרופוטקין, נובע הקפיטליזם מן המדינה."[333]

שנית, הלוז של תפיסת השחרור המרקסית, בהקשר זה של ביטול המדינה, הוא הביטול הדיאלקטי של השלטון הפוליטי. מתוך תפיסה דיאלקטית הוא מבקר הן את אלה הנמנעים ממאבק פוליטי, דוגמת האוטופיסטים ה"קלאסים" והן את אלה הרואים בשחרור החברה עלילה פוליטית בלבד, דוגמת ארנולד רוגה. לעומת זאת, "שלילת המדינה" של בקונין ושל קרופוטקין היא שלילה מופשטת ולא דיאלקטית. היא הולמת, אכן, את הטענות העקרוניות של מרקס על המדינה, אך היא נבדלת מתפיסתו דווקא במסקנה הלוגית־דיכוטומית שהיא מוציאה: "אם המדינה היא רע והשחרור הוא טוב, הרי לא ייכון שחרור באמצעות המדינה". במתודת חשיבה דיאלקטית, הן זו המופשטת־אידיאליסטית של היגל והן זו הקונקרטית־מטריאליסטית של מרקס, נולד החיוב מתוך השלילה. כשם שהיחסים הכלכליים המבטאים חירות נוצרים כפוטנציאל בחיקו של אופן הייצור הקפיטליסטי, כך החברה המשוחררת מפוליטיקה נוצרת מתוך מאבק פוליטי. האנרכיסטים, הרואים במדינה "רוע טהור" ושוללים אותה שלילה מופשטת, אינם מכירים באפשרות ליילד את השחרור מרחמה של המדינה.

על דעת כל הסוציאליסטים המהפכנים – מרקסיסטים כאנרכיסטים – השלטון הפוליטי הוא אמצעי גרוע להבטחת שיתוף הפעולה החברתי והסדר הציבורי. על דעת כולם, אמצעי זה עתיד להיות מוחלף בהתאגדות מתוך חירות. אך האם אפשר לבצע שינוי כזה במהלך אחד, קצר וטוטאלי? לא אחת מאשים בקונין את מרקס שהוא עוסק בספקולציות פילוסופיות מופשטות, במקום לפקוח עיניו אל המציאות. אבל דומה שתפיסת המהפכה של האנרכיסטים היא מופשטת וספקולטיבית הרבה יותר מזו של מרקס. קשה להבין כיצד תהפוך ההתלהבות המהפכנית הספונטנית לכוח שיכריע את עוצמתה הפוליטית של הבורגנות, מבלי שהתלהבות זו תחושל קודם במאבק פוליטי קונקרטי. וכיצד יְבַצְּרוּ המהפכנים את ניצחונם ויבססו אותו, אם יסרבו להשתמש – ולו רק באורח זמני – באמצעי השלטון שהוריש להם המעמד המובס? בפרק הקודם נטען, כי מרקס נכשל בגזירת המסקנות המתבקשות מתפיסתו הדיאלקטית על השלטון הפוליטי: קבלה שלמה מדי של אמצעי הפוליטיקה וכללי הפוליטיקה סותרת את המטרה של ביטול הפוליטיקה באופן דיאלקטי. נראה שהאנרכיסטים נכשלים בטעות ההפוכה: גם דחייה שלמה מדי של הפוליטיקה סותרת את ביטולה הדיאלקטי.[334] לא ניתן להתגבר על השלילי על ידי כך שסרים ממנו, אלא על ידי שמישירים אליו מבט, שוכנים בקרבו ומשנים אותו.[335]

בהקשר זה יש להעיר, כי מגמות מסוימות ב"שמאל החדש" של שנות השישים ובשמאל הפוסט־מודרני בימינו קרובות לאנרכיזם של בקונין יותר מלתורתו של מרקס, גם אם הן מזהות עצמן לעתים כצאצאיות מאוחרות של המרקסיזם. כוונתי למגמות המסרבות עקרונית להשתתף ב"משחק" הפוליטי־מדיני ומציגות את הסדר החברתי הקיים כרוע מוחלט או כ"שליליות טהורה". תנועות כאלה מאמצות, בעצם, את קו המחשבה האנרכיסטי, אם כי נעדר מהן, פעמים רבות, האופטימיזם הבוטח של בקונין ושל קרופוטקין.

חשוב מכך: למרות הלהט הרב שבו מתפלמסים בקונין וקרופוטקין עם הפוליטיקה המרקסיסטית, ואולי דווקא בגלל הלהט הזה, דחיית הפוליטיקה שהם מציגים היא שטחית ולא מהותית. בעמודים הבאים של פרק זה אבקש להראות, שהאנרכיסטים לא הציגו תפיסת מהפכה אלטרנטיבית במהותה ל"תורת השלבים" של מרקס. כפי שהסברתי בשער הקודם, מרקס הציג תפיסת מהפכה סוציאליסטית ובה שני שלבים עקרוניים: שלב שוללני־הרסני המסתיים במהפכה הפוליטית, ושלב חיובי־קונסטרוקטיבי המתחיל אחרי המהפכה; בין שני השלבים העקרוניים האלה נמצא שלב המעבר של "הדיקטטורה של הפרולטריון". את יחסו של מרקס אל הפוליטיקה יש להבין בתוך הקשר זה. הפוליטיקה שייכת, על פי מרקס, ל"עולמו של הניכור" וגם הפוליטיקה המהפכנית שייכת לעולם זה. הפוליטיקה המהפכנית היא כוח שלילי המכוון בידי ההמונים המדוכאים להרס הדיכוי. מבחינה זו היא "שלילת השלילה". בקונין וקרופוטקין דוחים לכאורה את הפוליטיקה, אך האם הם מציעים פרקטיקה מהפכנית המערערת על מה שעומד בשורש הפוליטיקה המהפכנית של מרקס? האם הם מציגים תפיסת מהפכה שאינה מחלקת את התהליך המהפכני לשני שלבים, האחד שוללני והשני חיובי? במילים אחרות: האם יש בתורת המהפכה של האנרכיסטים מקום לפעולה חיובית, בונה ויוצרת של הסוציאליזם כבר ב"שלב הראשון" כלומר, לפני "הקרב הגדול" שבו ימוגרו כוחות הדיכוי השולטים בחברה?

מן הדיון שנפרש כאן בשער הראשון עולה, שפרקטיקה קונסטרוקטיבית כזאת צריכה להיות, בדפוס כזה או אחר, יצירת "תאים" של חברת העתיד החופשית בתוך חברת ההווה הדכאנית. התאגדויות שיתופיות של פועלים – קומונות, מפעלים קואופרטיביים, קהילות שיתופיות כפריות וכדומה – הן "המועמדות הטבעיות" לשמש תאים כאלה. יש לבחון, אפוא, את עמדותיהם של האנרכיסטים ביחס להתאגדויות. בפרק הקודם הצגתי את עמדתו של מרקס בעניין זה, באמצעות התייחסויותיו לשני סוגים של אגודות שיתופיות: הקהילה הכפרית־שיתופית ברוסיה והמפעל הקואופרטיבי במערב אירופה. גם בקונין דן בהתאגדויות האלה. בספרו **ממלכתיות ואנרכיה** ישנו דיון נרחב למדי בקהילה השיתופית הכפרית ברוסיה וכן התייחסות תמציתית אל הקואופרטיבים של הפועלים במערב אירופה.

בדברו על הקהילות הכפריות של רוסיה,[336] מונה בקונין שלושה עקרונות פרוגרסיביים, הקיימים בתודעה העממית הרוסית – עקרונות שעמי מערב אירופה הגיעו אליהם רק באחרונה, ולאחר שורה ארוכה של מאבקים היסטוריים. ראשית, שהאדמה שייכת לבני העם, לאלה המעבדים אותה בזיעת אפם; שנית, שזכות השימוש

באדמה אינה שייכת ליחיד אלא לקהילה, המחלקת את הקרקעות באופן תקופתי בין חבריה; שלישית – לקהילה יש, או צריכה להיות, מידה גדולה של אוטונומיה וממשל עצמי[337] – ומכאן עוינותה העמוקה של הקהילה למדינה, עוינות שאנרכיסט כבקונין מייחס לה ערך רב. ואולם, מיד בהמשך דבריו, מונה בקונין שלושה מאפיינים רגרסיביים של התודעה העממית הרוסית, המעכבים ואף מבטלים כליל את הגשמתם של העקרונות שנמנו לעיל: הפטריארכליות, הכפפת האינדיווידואל לשלטונה המוחלט של הקהילה, והאמונה בצאר.[338] שני המאפיינים האחרונים נובעים, בעצם, מן הראשון. הם הרחבתו של העיקרון הפטריארכלי מתחומה של המשפחה אל תחום הקהילה והעם. כשם שהגבר הוא שליט עריץ במשפחתו, כך הוא מקבל בהכנעה את עריצותה של מועצת הקהילה, שבה זכאים להצביע רק ראשי בתי האב. באותו אופן, הוא נאמן – נאמנות דתית כמעט – לצאר, הפטריארך הגדול, אביהם של הרוסים כולם. היחסים הפטריארכליים במשפחה ובכפר מונעים, כמובן, מן הקהילה הכפרית להיות מסגרת המבטאת ומקדמת את חירות האדם. במישור הלאומי, מנטרלת הערצת הצאר את "שנאת המדינה" של העם הרוסי וגורמת לרוסים להסכין עם השלטון, שכן הם אוהבים את השליט.

לכך קשורה, לדעת בקונין, בעיה נוספת: כל קהילה כפרית נתפסת על ידי חבריה כשלם המספיק לעצמו. אף קהילה אינה נמצאת בקשר חי ועצמאי עם הקהילות האחרות או מרגישה צורך בקשר כזה. רק הכוח הנעלה והפטרנליסטי של הצאר הוא המקשר בין הכפרים השונים. רק בתיווכו של הצאר הופכות הקהילות הנפרדות לעם.[339] ברור שבמצב שבו הגורם המדכא ומנצל את העם הוא גם הגורם העושה אותו לעם, קטנים הסיכויים למרד עממי נגד השלטון. כל ניסיון התקוממות יהיה, בהכרח, מקומי ומוגבל ולא יוכל לצמוח לכלל תנועה עממית נרחבת. כל ניסיון כזה נידון, אם כן, לכישלון שרק יחזק את כבלי השעבוד. כך מסכם בקונין את הדיון שלו בקהילה השיתופית הכפרית, ובסיכויים שיצמח ממנה מאבק לשחרור:

> המדינה מחצה והשחיתה, אחת ולתמיד, את הקהילה הרוסית, אשר היתה כבר מושחתת ממילא בידי העיקרון הפטריארכלי. תחת לחצה של המדינה, הפכו הבחירות בקהילה לתרמית, ו[בעלי התפקידים] הנבחרים, בינתיים, על ידי אנשי הקהילה עצמם... הפכו, ראשית, לכלים בידי הממשלה, ושנית, למשרתי האיכרים העשירים, הקולאקים. בתנאים אלה, נעלמו מן הקהילה בהכרח השרידים האחרונים של צדק, אמת, ואנושיות פשוטה. יתר על כן, מסי המדינה הרסו גם הם את הקהילה ושרירותן של הרשויות שחקה אותה עד דק. כעת יותר מאי פעם, פתח ההצלה היחיד בעבור הפרט הוא השוד, ובעבור העם כולו – התקוממות כללית, מהפכה.[340]

הניתוח הביקורתי שמציג בקונין על הקהילה השיתופית הרוסית דומה, מבחינות מסוימות, לדיון של מרקס באותו נושא, בטיוטות מכתבו לזאסוליץ' שנכתבו שמונה שנים מאוחר יותר. אבל בקונין נחרץ הרבה יותר במסקנותיו השליליות באשר לסיכויי

התחדשותה של הקהילה המסורתית כבסיס לחברה סוציאליסטית ברוסיה. על יסוד מסקנות אלה, שולל בקונין גם את הנטייה, בקרב צעירים מהפכנים, "ללכת אל הכפר" ולהקים, בתוך הקהילה הוותיקה או בסמוך לה, קהילות שיתופיות מסוג חדש. כזכור, היו לרעיון זה מהלכים בחוגי האינטליגנציה המהפכנית ברוסיה. הקהילות החדשות אמורות היו להציג, בצד הבעלות המשותפת על הקרקע, שלושה עקרונות חדשים ובלתי מוכרים לאיכר הרוסי: שוויון וחירות מלאים לכל פרט, עיבוד משותף של האדמה וחלוקת המטלות והטובין על פי היכולת והצרכים. כך, באמצעות הדוגמה האישית וההצלחה שלה יזכו, אמורים היו "קיבוצים"[341] אלה להשפיע על העם הרוסי ולחולל תנועה של סוציאליזם כפרי. בקונין אומר על כך:

> כל זה יפה מאוד, מלא נדיבות וגדלות נפש, אך בקושי ניתן להגשמה. וגם אם יצליח הדבר במקום מסוים, תהיה הצלחה זו כטיפה בים, וטיפה אינה מספיקה על מנת להכשיר את עמנו, לעוררו ולשחררו. [פרויקט כזה] יגזול משאבים רבים וכוחות חיוניים, ותוצאותיו תהיינה בטלות בשישים.
>
> המציירים תוכניות כאלה, ומתכוונים להגשימן, עושים זאת, בלא ספק, בעיניים עצומות, שלא לראות את המציאות הרוסית בכיעורה. אפשר לחזות מראש את האכזבה העמוקה והנוראה שתהיה מנת חלקם...
>
> ינסו זאת, אפוא, אם אין הם רואים כל אלטרנטיבה. אבל יֵדעו שתרומה קטנה, קטנה מדי, תהיה בכך לשחרורו ולישועתו של עמנו האומלל והמעונה.[342]

אשר לרעיון הקואופרציה העירונית – אגודות של שיתוף בייצור, בצריכה או בשניהם גם יחד – בקונין ממעט להתייחס לעניין זה. למעשה, בספרו **ממלכתיות ואנרכיה** הוא נדרש לו פעמיים בלבד. ההתייחסות השנייה היא החשובה יותר לענייננו.[343] בנספח לספרו, העוסק ישירות בשאלה "מה יש לעשות?" הוא מבקר את הפרוגרמות המעשיות של הקמת "ארטלים"[344] של פועלים, אגודות אשראי, קואופרטיבים של צרכנים ויצרנים... המוליכים אל מטרת שחרורה של העבודה משלטונו של ההון הבורגני".[345] בקונין שואל: "האם אמנסיפציה כזאת אפשרית, תחת התנאים הכלכליים השוררים בחברת זמננו?"[346] ומשיב: "המדע, על בסיס העובדות, ובייחוד הסִדרה הארוכה של הניסיונות שנעשו בעשרים השנים האחרונות בארצות שונות, משיבים באופן נחרץ תשובה שלילית".[347] בקונין סומך את דבריו הן על דברי בן הפלוגתא שלו פרדיננד לסאל, והן על החלטות ה"אינטרנציונל" מן השנים 1867 ו־1868.[348] הוא אינו מזכיר את התמיכה הנלהבת בקואופרציה בנאום היסוד של הארגון, שנשא מרקס ב־1864.[349] כך הוא מסכם:

> אין להכחיש כי הקואופרציה, בכל צורותיה, היא אופן צודק ורציונלי של הייצור בעתיד. אך על מנת שתשיג הקואופרציה את מטרתה... נכסי הקרקע וההון, בכל צורותיהם, חייבים להפוך לרכוש קולקטיבי. עד שיקרה דבר זה,

> עתידה הקואופרציה, במרבית המקרים, להימחץ בתחרות האדירה עם בעלי ההון ובעלי האדמות הגדולים. במקרים הנדירים שבהם מצליחה אגודת יצרנים... ושורדת במאבק הזה, התוצאה תהיה רק עלייתו של מעמד פריווילגי חדש, של קולקטיביסטים בני מזל, בקרב ההמונים המרוששים של הפרולטריון. מכאן, שבתנאים הקיימים של הכלכלה החברתית, אין הקואופרציה יכולה לשחרר את המוני הפועלים.[350]

בשורה אחת, מיד בהמשך הדברים, מייחס בקונין בכל זאת ערך חיובי מסוים לתנועה הקואופרטיבית, כיוון שהיא מרגילה את הפועלים להתאחד, להתארגן ולנהל את ענייניהם בעצמם.[351] עד כאן, ורק עד כאן, מגיעה אהדתו של בקונין להתארגנות הקואופרטיבית לפני המהפכה. הוא אף פוסק שהפועלים במערב אירופה משכו ידיהם מן הפעילות בקואופרציות, שכן הבינו ששחרורם לא יושג בדרך זו.[352]

מתברר, אפוא, שבקונין נחרץ וחד־משמעי הרבה יותר ממרקס ביחסו השלילי להתאגדויות שיתופיות, הן בצורתן הכפרית־מסורתית ברוסיה והן בצורתן כקואופרטיבים במערב אירופה. הדרך לשחרור החברה היא, אצל בקונין, אחת ויחידה: התקוממות כללית שתשים קץ לשלטון הפוליטי, לדיכוי ולניצול. רק אחר כך אפשר יהיה לגשת לעיצוב החברה באופן קומונלי וקואופרטיבי. גם בקונין מציב, אם כן, את המהפכה הפוליטית, כלומר: מיגור העוצמה הפוליטית השלטת, בלב תורת השחרור שלו. הוויכוח עם מרקס נסוב רק על השאלה, האם האמצעים של המדינה הבורגנית, האמצעים הפוליטיים, יכולים לשמש גם ככלי נשק במאבק לביטולה של המדינה הזאת – הן בשלב של המאבק, לפני הניצחון, והן בשלב של אחרי הניצחון, שלב "הדיקטטורה של הפרולטריון" בשיטתו של מרקס.

למחלוקת זו, שהסעירה – ולבסוף פירקה – את "האינטרנציונל הראשון", היו אספקטים שונים ואפשר שההיבטים הפרסונליים תפסו מקום חשוב יותר מאלה המהותיים. כפי שהראיתי קודם לכן, הציר העקרוני שעליו נסוב הוויכוח הוא שלילה מופשטת של הפוליטיקה לעומת שלילה דיאלקטית שלה. יש לציין, עם זאת, שהפער בין הצדדים החלוקים מצטמצם כשפונים מן התיאוריה אל הפרקסיס המהפכני. אשר לבקונין, גם הוא ידע, מן הסתם, ממש כמו מרקס, כי "רק באמצעותה של עוצמה חומרית ניתן להפוך את העוצמה החומרית על פיה",[353] ו"עוצמה חומרית", בתחום היחסים החברתיים, אינה מושגת בלי מידה של ארגון, משמעת וסמכות, כלומר: בלי מידה כלשהי, או דפוס כלשהו, של יחסי שליטה. הפרוגרמות המהפכניות שהציע בקונין אינן מבטלות את אופיה המאורגן והממושמע של התנועה המהפכנית אלא רק מציינות שמדובר בארגון וולונטרי ובמשמעת עצמית. זה כשלעצמו אינו שונה ממה שהציע מרקס. בקונין אף מדבר בתוכניותיו על "חבורת הקושרים" שתפקידה להכין במסתרים את המהפכה.[354] "חבורת הקושרים" הזאת נראית "פוליטית" הרבה יותר מן המפלגה המהפכנית של מעמד הפועלים המצטיירת מדבריו של מרקס. ובכן, בסופו של דבר מסתכם הוויכוח בשאלה, "האם צריכים המהפכנים לעסוק בפעילות פוליטית בתוך המסגרות הפוליטיות הלגיטימיות של המדינה הבורגנית". מרקס השיב על כך

בחיוב, אך גם הוא לא צידק את הפעילות הזאת כשלעצמה, אלא רק עד כמה שתרמה למאבק השחרור. שיתוף פעולה עם כוחות ריאקציוניים היה פסול בעיניו, גם אם היה עשוי להביא הישגים מסוימים, זמניים, לתנועת הפועלים. כך הוא התנגד, למשל, לברית של לסאל עם ביסמרק. בקונין השיב על השאלה בשלילה נחרצת, אך דומה שכאן היה הלהט המוסרי חזק יותר מן הנימוקים הרציונליים.

נראה שהמניע השולט בהגותו של בקונין הוא שנאה יוקדת למדינה ולפוליטיקה על כל גילוייה, שנאה המגיעה עד כדי יצר הרס ממש. בבואנו לשפוט "תורת הרס" זו של בקונין עלינו לזכור, שהוא מעולם לא קרא להרוס את מה שהוא טוב וצודק בחברה האנושית; ומכל מקום, את מה שהוא טוב וצודק מנקודת הראות של הסוציאליזם הרדיקלי. להט השנאה שלו כוון תמיד אל הדיכוי ואל העוול. הביקורת שאני מציג כאן על תורתו אינה מבטאת, אפוא, "זעזוע מוסרי". לדעתי, הבחינה המוסרית גרידא מולידה דווקא הערכה חיובית של בקונין. אבל שנאה יוקדת לכוחות הדיכוי אינה תחליף לתיאוריה מהפכנית ראויה לשמה ולפרקטיקה מהפכנית אפקטיבית. במקרה של בקונין מתקבל הרושם שהלהט שבדבריו מכסה על רדידות תיאורטית ועל עקרות מעשית. בקונין מעריץ את המדינה הפוליטית ושונא אותה כאחד. הערצתו ושנאתו – שתיהן טוטאליות. בגלל שנאתו לפוליטיקה הוא שולל כל התארגנות פוליטית וכל פעולה פוליטית של המעמדות המדוכאים. בשל הערצתו למדינה אין הוא רואה כל אפשרות לפעולה סוציאליסטית קונסטרוקטיבית לפני שימוגר השלטון המדיני. הוא נותר, אפוא, עם רטוריקה מהפכנית בלבד: עם שאיפה נלהבת למהפכה שתחסל את המדינה. אפשר היה אולי להסתפק בכך בעשורים האחרונים של המאה ה־19, כשנדמה היה לאנשי השמאל המהפכני כי אירופה עומדת על סִפה של מהפכה כזאת. אבל נראה שהיום, כחלוף יותר ממאה שנים שבהן הקפיטליזם והשלטון הוכיחו שוב ושוב את כושר השרידה שלהם, יוכל סוציאליסט רדיקלי למצוא רק מעט תוכן רלוונטי בתורת השחרור של בקונין, אף אם יזדהה בכל לב עם הלהט המוסרי שלו.

נעבור, אפוא, לבחון את תורת השחרור של ההוגה האנרכיסטי המרכזי בדור שלאחר בקונין – פיוטר קרופוטקין.

קרופוטקין הצטרף אל חוגי האנרכיסטים בראשית שנות השבעים של המאה ה־19, שנים ספורות בלבד לפני מותו של בקונין וכשהקרע באינטרנציונל הראשון בין המרקסיסטים לאנרכיסטים היה כבר עובדה מוגמרת. הסער והפרץ שאפיינו את קודמו נעדרים אצל קרופוטקין. סגנונו המתון מתאפיין בקפדנות ובפרטנות שיטתית של מדען אמפירי (קרופוטקין היה כבר גיאוגרף בעל שם לפני שנעשה לאנרכיסט פעיל). שלילת המדינה אצל קרופוטקין אינה נחרצת פחות מאצל בקונין, אלא שהיסוד הדומיננטי בחיבוריו אינו זה השוללני, אלא היסוד הקונסטרוקטיבי־חיובי. הדבר ניכר בשלושה חיבורים תיאורטיים חשובים שכתב קרופוטקין במהלך שנות השמונים: **עזרה הדדית**[355] **שדות, מפעלים וסדנאות**[356] **וכיבוש הלחם.**[357] שלושתם הופיעו תחילה בצורת מאמרים בכתבי עת שונים, ורק אחר כך כונסו בספרים.

בעזרה הדדית מתפלמס קרופוטקין עם הטענה ה"דרוויניסטית" הרווחת, שעל פיה מלחמת הקיום היא הכוח המניע המרכזי של בני האדם – בנפשו של כל פרט

ובתולדותיה של הציוויליזציה. בדיון ארוך ומפורט, העוסק תחילה בעולם החי, אחר כך בחברות האנושיות הקדומות ובחברת ימי הביניים ולבסוף בציוויליזציה האנושית בזמנו שלו, מראה קרופוטקין, כי בצד האגואיזם והאנטגוניזם שביחסים האנושיים פועל יצר חזק לא פחות של שיתוף ושל עזרה לזולת – יצר זה הוא דווקא הגורם העיקרי לקִדמה בתולדות האנושות. בדברו על גילוייה של נטייה זו בחברת זמנו מונה קרופוטקין, בין השאר, גם את עובדת התארגנותם של הפועלים במפלגות פוליטיות.[358] מכאן שבניגוד לבקונין, הוא רואה ערך חיובי בפעילות הפוליטית, אם כי עיקר ערכה נעוץ בכך שהיא ביטוי ליחסי שותפות בתוך ההוויה החברתית האנטגוניסטית המנוכרת. בהקשר זה הוא גם מזכיר, ובאופן חיובי מאוד, גילויים של שיתוף בקהילות הכפריות,[359] וכן את הקואופרציות של הפועלים בערים.[360] ואולם, הדיון בתנועה הקואופרטיבית תופס נפח קטן יחסית מן החיבור, כשלושה עמודים מתוך 30 המוקדשים לגילוייה של העזרה ההדדית בעיר המודרנית, והקואופרציה אינה מוצגת כאופן חשוב במיוחד של שיתוף פעולה. ככלל אפשר לומר, ששפע הדוגמאות, מחיי הכפר ומחיי העיר, שמביא קרופוטקין בספרו, עוסקות בעיקר בנכונותם של בני אדם להתגייס לעזרת זולתם בשעות של משבר, מחסור או מצוקה. אף אם מצביעים דפוסים אלה של סולידריות על נטייה טבעית של המין האנושי, אין מדובר כאן כלל על הוויות חיים שיתופיות המציגות אלטרנטיבה מהפכנית לשיטה הקיימת. מטרת החיבור היא רק להציג ראיות אמפיריות לטבעו השתפני של האדם. הוא עוסק מעט מאוד בשאלה מדוע, למרות טבעו השתפני, חי האדם בחברה מנוכרת ואנטגוניסטית ועוד פחות מכך בשאלה כיצד אפשר לבטל מצב זה ולכונן חברה שיתופית וחופשית, כלומר: כיצד לחולל מהפכה.

דברים דומים ניתן לומר על הספר **שדות, מפעלים וסדנאות**. גם זה אחד מן החיבורים הפחות מהפכניים של קרופוטקין.[361] הוא מציג, בפירוט ובאריכות, את האפשרויות לחיים אנושיים טובים יותר הגלומים במדע ובטכנולוגיה המודרנית. אם **בעזרה הדדית** עסק קרופוטקין באפשרויות של החברה הטובה המצויות בטבע האדם, הרי **שדות, מפעלים וסדנאות** מציג את האפשרויות שנבראו בתהליך הקִדמה הטכנית והמדעית. באריכות רבה נידונים כאן עניינים חשובים שהוזכרו רק בתמצות אצל הוגים אחרים, וביניהם מרקס. עניינים כגון: האפשרויות לקיצור יום העבודה ולשינוי היחס עבודה־פנאי והאפשרויות לביטול הניגוד שבין העיר לכפר – הקמת יישובים המשלבים חקלאות ותעשייה בעזרת טכנולוגיה מתקדמת. מבחינות מסוימות, אפשר לומר ש**שדות, מפעלים וסדנאות** הוא חיבור אוטופי. נדגיש, שקרופוטקין מציג את האוטופיה שלו כאפשרות ריאלית, או כאוטופיה קונקרטית, אם לשאול לצורך זה את המינוח של הפילוסוף המרקסיסטי בן המאה ה־20 ארנסט בלוך. בשפע של ראיות הוא מאשש את קביעותיו, כי האפשרויות לשיפור החיים האנושיים קיימות בעין. ואולם, החיבור אינו עוסק כלל בשאלה, מה יש לעשות כדי להגשים את האפשרויות האלה? כיצד להפוך את החברה האנושית מחברה המתכחשת לאפשרויות לשחרור הגלומות בה עצמה, לחברה המגשימה אותן.

מבין שלושת החיבורים שכתב קרופוטקין בשנות השמונים, **כיבוש הלחם** הוא

היחידי שנכתב כחיבור אנרכיסטי במובהק. **עזרה הדדית ושדות, מפעלים וסדנאות,** ראשיתם במאמרים שהופיעו ב־*The Nineteenth Century* – כתב עת פרוגרסיבי שפנה אל כלל שכבת האינטליגנציה באנגליה. המאמרים שעמדו ביסוד **כיבוש הלחם** פורסמו בכתבי עת אנרכיסטיים, בעיקר ב־*La Révolte*, שקרופוטקין היה מייסדו. משוחרר מן הצורך להתחשב בשמרנותם היחסית של קוראיו, יכול היה קרופוטקין להציג במאמרים אלה תמונה שלמה של הקומוניזם האנרכיסטי מבלי להצניע את היבטיו המהפכניים.[362] עיקרו של הספר עוסק בהצגת אידיאל החברה המשוחררת של האנרכיזם, כלומר הוא ממוקד במטרה יותר מאשר בדרך להגשמתה. מבחינה זו, דומה חיבור זה באופיו ל**שדות, מפעלים וסדנאות**. נאמן לגישתו היסודית והפרטנית עוסק קרופוטקין בהרחבה בשאלות של סיפוק הצרכים החומריים והרוחניים, ביטול שיטת השכר, שינוי אופי העבודה וחלוקת העבודה, דה־צנטרליזציה של התעשייה ושכלול החקלאות. אבל חיבור זה חשוב לענייננו משום שקרופוטקין עוסק בו גם בדרך להגשמתן של המטרות האלה.

קרופוטקין מצביע על האפשרויות האדירות שנוצרו בחובה של החברה המודרנית, על כוחות הייצור ואמצעי הייצור העשויים להבטיח חיים של רווחה, שחרור מעמל וממצוקה לכל בני האדם. אבל הוא מדגיש:

> על מנת שיתגשם במציאות שפע לכל בני האדם, חיוני שהערים הגדולות, הבתים, שדות המרעה ואדמת החריש, המפעלים, הדרכים, החינוך – לא עוד ייתפסו כרכוש פרטי, שהמונופוליסט רשאי להשתמש בו כראות עיניו.
>
> עושר זה, שהושג בעמל, נבנה, עוצב או הומצא בידי אבותינו, חייב להפוך לנחלת הכלל, על מנת שהאינטרס הקולקטיבי של בני האדם יוכל להפיק ממנו את המיטב בעבור הכול.
>
> **חייבת להתחולל הפקעה (expropriation) [של הרכוש הפרטי]. המטרה היא רווחה (Well-being) לכול, האמצעי – הפקעה.**[363]

הפקעת רכושם הפרטי של הקפיטליסטים והפיכתו לרכוש משותף של כל בני החברה, היא אפוא תנאי הכרחי להגשמת האפשרויות של החירות ושל הרווחה לכול. כיצד תתבצע הפקעה כזאת?

> בעיה זו אין לפתור באמצעים של חקיקה. איש לא מעלה זאת על דעתו. העני והעשיר, שניהם מבינים, שהממשלות הקיימות אינן יכולות למצוא פתרון כזה, ואף לא ממשלות [אחרות] העשויות לקום מתוך שינויים פוליטיים אפשריים. הם חשים את ההכרח שבמהפכה חברתית; ושניהם – העשיר והעני – מכירים בכך שמהפכה כזאת ממשמשת ובאה, שהיא עשויה לפרוץ בתוך מספר שנים.
>
> שינוי אדיר במחשבה התחולל במחצית השנייה של המאה ה־19; ואולם, הרוח החדשה, שדוכאה על ידי המעמדות בעלי הרכוש, ונשללה ממנה

התפתחותה הטבעית, חייבת עתה לנתץ את כבליה באלימות, ולממש עצמה במהפכה.[364]

בהמשך הדברים מובא תיאור סכמטי של מהפכה עתידית זו, מעוצב על פי הדפוס של המהפכות הגדולות של המאה ה־19: מרד עממי, מתרסים ברחובות, הצבא והמשטרה נמנעים מהתערבות או מצטרפים למורדים, גורמי השלטון ובעלי הרכוש נמלטים מן הארץ וכו'. רק אחר כך, אומר קרופוטקין, מתחיל תפקידה הקונסטרוקטיבי של המהפכה.[365] תפקיד זה הוא העיקר, כמובן, אבל אי אפשר להתחיל בו לפני שסולקו המדכאים בכוח הזרוע.

מכאן, שתורת השחרור של קרופוטקין אינה שונה באופן מהותי מזו של בקונין. הפירוט הרב בכתביו של יסודות חיוביים קונסטרוקטיביים בתוך חברת ההווה אינו מערער על ההנחה העקרונית שכינונה של חברה חופשית מתחיל במרד מהפכני נגד השלטון הקיים. כל עוד ניצבת המדינה על מכונה, וכל עוד מחזיקים בעלי הרכוש ברכושם, חסומה הדרך בפני תיקון החברה. בלא הפקעה כללית של הרכוש הפרטי, אי אפשר לעשות דבר. בשל דבקותו בתורת שחרור זו, התייחס קרופוטקין באופן ביקורתי למדי לניסיונות לייסוד קומונות, כפרים שיתופיים וקואופרטיבים עירוניים, כלומר: ניסיונות לממש, באופן מקומי ובקנה מידה קטן, את האפשרויות האנושיות לחירות ולשיתוף שבשבחן דיבר.

יחסו השלילי של קרופוטקין אל הפרקטיקה של הקמת התאגדויות ושותפויות כדרך לקידום הסוציאליזם, כלומר: הפרקטיקה ה"אוטופיסטית", שאינה מציבה במרכזה את המהפכה הפוליטית דווקא – בא לביטוי כבר בחיבור הביכורים שלו **האם שומה עלינו לעסוק בבחינת האידיאל של שיטה עתידית?** בסביבתו הרעיונית של קרופוטקין רווח הרעיון כי פועלים ואיכרים צריכים להתארגן בארטלים. ה"ארטל" הוא צורת התאגדות ושותפות חלקית מן המסורת של רוסיה הטרום־מודרנית. חסידי הארטל ביקשו להחיות צורה זו בקרב היסודות הפרוגרסיביים והמודרניסטיים בחברה הרוסית. קרופוטקין הביע התנגדות תקיפה לרעיון:

> כאמצעי לשיפור אופן החיים בחברה הארטל הוא, לדעתנו, בלתי מתאים ובלתי מועיל לחלוטין. כאמצעי חינוכי לשם הכנתה של המהפכה החברתית, לא די שאין הוא מועיל, הוא אף מזיק בתכלית. כל שיפור זמני באופן החיים החומריים של קבוצה קטנה של אנשים, בחברת ההווה הפושעת, מוביל באופן בלתי נמנע לחיזוק הרוח השמרנית [של אנשים אלה]. כל פעולותיהם העתידיות תוקדשנה לשמירתה והחזקתה של עמדה פריווילגית זו – עמדתם שלהם. משום כך חייבים הם, כמו על פי צו הגורל, לשתק כל דחף – ובאופן חלקי אף את האפשרות האקטואלית – להפצתו של שיפור זה גם לאחרים. שקועים בענייני הארטל שלהם, הם עוסקים בראש ובראשונה בהם, וכך מסוגלים פחות להקדיש את זמנם לתעמולה חברתית אקטיבית. וכך, אט־אט, הם מאבדים כל רצון לעסוק בפעילות כזאת; שיפור התנאים מוביל רק למאמץ לשמירתם של

תנאים אלה, להגנה עליהם מן הסכנות של כל תנועה או התערבות פוליטית... בקצרה, אנו משוכנעים כי כל ארטל, מצליח ככל שיהיה, הוא האמצעי הטוב ביותר למשיכתם של הפועלים האינטליגנטים ביותר אל מציאות בורגנית למחצה. לעתים קרובות הוא גוזל אנרגיה שימושית מן הפעילות המהפכנית. מסיבה זו, אין אנו רואים בארטל אמצעי לתעמולה חברתית.[366]

דבריו אלה של קרופוטקין מזכירים, מבחינות מסוימות, את הביקורת שהיתה נפוצה בקרב הקומוניסטים במערב אירופה על תנועות וארגונים "טרייד-יוניוניסטיים": הפעילות לשיפור תנאיהם של הפועלים, דווקא בשל הצלחתה, יוצרת אצל הפועלים המאורגנים אינטרס בשימור הסדר החברתי הקיים ומחלישה את המוטיבציה המהפכנית בקרבם. בנוסף לארטל, שהוא "טרייד-יוניוניסטי" במהותו מברר קרופוטקין גם את ערכן של קהילות פועלים שיתופיות המושתתות על יסודות קומוניסטיים. יחסו לקהילות כאלה הוא יותר חיובי, אך מדבריו לא נעלמת הנימה המסויגת וההצבעה על מגבלות וקשיים:

לבסוף, בתוך מכלול של דרכים חינוכיות דומות, אנו רואים כמועילה בהחלט גם את קהילת הפועלים הבנויה על עקרונות קומוניסטיים (כלומר: בעלות משותפת על כל ההכנסות). ואולם, יודעים אנו היטב מה עצומים הקשיים העומדים בפני מוסד כזה, בגלל חוסר האפשרות לבנייתה של רוח קומוניסטית בחברת ההווה, וכן, באופן חלקי, בגלל תנאים מקומיים... משום כך מאמינים אנו כי יש להמליץ על אמצעי זה ככלי חינוכי מצוין עבור הפעילים, אך הגשמתו אפשרית רק במידה מוגבלת, ובעבור אנשים מיוחדים.[367]

הקהילה הקומוניסטית, אם כן, נתפסת על ידי קרופוטקין כאמצעי חינוכי בלבד לפעילים ה"רבולוציוניסטים". הקהילה הקומוניסטית אינה עומדת בפני עצמה כמה שמהווה את ראשית הפיכתה של החברה. כאמור, תפקיד זה של ראשית התנועה שמור למהפכה הפוליטית – לתפיסת מוסדות השלטון בידי הפועלים. הקהילה הקומוניסטית היא לכל היותר אמצעי להכשרת הלבבות (או מוטב: הכשרת לבבות מסוימים) בדרך למהפכה הפוליטית. ניתן לראות כאן את הדמיון שבין עמדה זו לבין הגישה האוטופיסטית ה"קלאסית": גם שם היוותה הקהילה השיתופית "אמצעי המחשה חינוכי" המכוון כלפי אלה העשויים לשנות את החברה. אלא שאצל האוטופיסטים היו אלה השליטים ואצל קרופוטקין – המהפכנים. במרוצת שנות פעילותו המהפכנית לא התמתנה הסתייגותו של קרופוטקין מפרויקטים של הקמת קהילות שיתופיות אלא החריפה, כפי שאפשר ללמוד ממכתב שכתב ב־1895, כ־20 שנה לאחר הצטרפותו לחוגים המהפכניים ברוסיה. במכתב זה הוא משיב לקבוצת סוציאליסטים שהזמינו אותו להצטרף למפעל הקמתה של קהילה שיתופית. על אף הנימה החברית של דבריו, מקפיד קרופוטקין להדגיש כבר בראשית המכתב את התנגדותו לפרויקטים ממין זה:

עלי לומר כי קלוש אמוני בתוכניות של קהילות קומוניסטיות המוקמות בתנאי ההווה. תמיד צר לי לראות גברים ונשים ההולכים לסבול דלות ומחסור, כאשר ברוב המקרים ימצאו לבסוף רק אכזבה: הם מניחים למשך שנים רבות את מלאכת התעמולה הרעיונית בקרב ההמונים, ואת הסיוע להמונים במאבק לשחרורם, כדי לערוך ניסיונות אשר רבים הסיכויים כי יכשלו.[368]

אפשר שבעשור האחרון לחייו התרככה, במידה מסוימת, עמדתו בעניין זה. ב־1913, שמונה שנים לפני מותו, כתב קרופוטקין הקדמה למהדורה מחודשת ומתוקנת של **כיבוש הלחם** באנגלית. הקדמה זו היא בעיקרה סקירה היסטורית של התפתחות הסוציאליזם המודרני; מרקס ואנגלס, אגב, מוזכרים בסקירה זו במשפט אחד בלבד, כמי שהעבירו לגרמניה גירסה מיושנת של הסוציאליזם הצרפתי.[369] בפסקאות הסיום של ההקדמה מונה המחבר ניסיונות שונים, באירופה ובאמריקה, להעביר את הייצור לידיהם של היצרנים עצמם. בהקשר זה הוא מונה שלוש מגמות מרכזיות:[370] א) איגודים מקצועיים; ב) קואופרטיבים של ייצור וקואופרטיבים של צריכה בתעשייה ובחקלאות ואף "ניסיונות לאיחוד של שתי צורות הקואופרציה [היינו: יצרנית וצרכנית] במושבות ניסיוניות";[371] ג) סוציאליזם מוניציפלי (הוא אינו מסביר את כוונתו במושג זה). "אלה הן שלוש המגמות שבהן התפתחו כוחות היצירה בשנים האחרונות במידה הגדולה ביותר",[372] אומר קרופוטקין ומוסיף:

כמובן, אין לראות בכל אלה תחליף לקומוניזם או אפילו לסוציאליזם – שניהם מניחים בעלות משותפת על אמצעי הייצור. ואולם, צריכים אנו בהחלט להשקיף על כל המפעלים הללו כעל ניסיונות – כגון אלה שערכו אואן, פורייה וסן־סימון במושבות שלהם. ניסיונות המאפשרים למחשבה האנושית לתפוס כמה מן הצורות המעשיות שבהן עשויה החברה הקומוניסטית למצוא את ביטויה. הסינתזה של כל הניסיונות החלקיים הללו, תוגשם בכוח היצירה של אחת (או כמה) מן האומות המתורבתות. ואולם [כבר עתה] נוצרות דוגמאות ללבנים שמהן ייבנה הבניין הסינתטי הזה, ואפילו דוגמאות לכמה מחדריו, בפועלו האדיר של האדם, בגאון רוחו היוצרת.[373]

נראה שקרופוטקין קרוב כאן למדי לזניחת הרעיון של המהפכה הפוליטית כעומדת בלב המעשה המהפכני של השחרור והחלפתו בתהליך הדרגתי של בנייה; תהליך שאולי יש בו תפקיד מסוים למהפכה הפוליטית, אבל הוא אינו ממוקד כולו במהפכה הזאת. ואולם, גם כאן נתפסות הקהילות השיתופיות – בעיר ובכפר – בעיקר כניסיונות מוקדמים בסוציאליזם ולא כ"תאים" של סוציאליזם מתפתח, העתידים לקחת חלק פעיל במעשה הפיכתה של החברה כולה לסוציאליסטית.[374]

על אף ההבדלים בטון ובסגנון, ובמקומות מסוימים גם הבדלים במהות, ניתן להציב את קרופוטקין במחיצה אחת עם בקונין ולומר על שני ההוגים המרכזיים של האנרכיזם, כי בלב תורת השחרור שלהם עומדת המהפכה הפוליטית. המחלוקת

שבין האנרכיסטים למרקס בשאלת היחס לפוליטיקה היא בעצם מחלוקת בין תפיסה דיאלקטית של שחרור האדם לבין תפיסה לא דיאלקטית, ולכן מופשטת, שלו. ואולם, המחלוקת הזו כמו נעלמת כשבוחנים אותה בפריזמה המוצעת כאן. במובן החשוב ביותר לענייננו האנרכיסטים אינם נבדלים ממרקס והם פוליטיים ממש כמוהו, ואפשר שאף יותר ממנו: הם גורסים שמיגור השלטון הפוליטי במעשה התקוממות עממית רחבת היקף הוא תנאי הכרחי לבנייתה של חברה סוציאליסטית חופשית. יתר על כן, הוא תנאי מקדים לכך. המדינה מדכאת את החירות. מכאן, לשיטתם של בקונין ושל קרופוטקין, שאין הסוציאליזם יכול להתחיל בבנייה של החברה החופשית אלא לאחר ביטול המדינה, כלומר: לאחר המהפכה הפוליטית, שהם מכנים אותה "מהפכה חברתית". הם דוחים, אפוא, כל פעולה קונסטרוקטיבית של הסוציאליזם לשלב של אחרי המהפכה הזאת.

בין תורות השחרור של בקונין ושל קרופוטקין לבין זו של מרקס יש דמיון מהותי. גם האנרכיסטים מחלקים את מאבק השחרור לשני שלבים מהותיים. הראשון שוללני־הרסני והשני חיובי־קונסטרוקטיבי; הם כופרים רק בשלב הביניים, שהוא, אצל מרקס, בעל מאפיינים שוללניים וקונסטרוקטיביים גם יחד. בין שני השלבים, זה השוללני הטהור וזה הקונסטרוקטיבי הטהור, מפרידה ההתקוממות הכללית של ההמונים וחיסול כוחה הפוליטי של הבורגנות: המהפכה הפוליטית. עד להתקוממות הזאת, המשימה המוטלת על המהפכן היא "להיכון לקרב" ולהחיש את בואו באמצעות הפצת רעיון המהפכה בקרב ההמונים. תשובתו העקרונית של מרקס לשאלה "מה לעשות?" היא, "ארגון ותעמולה". בקונין וקרופוטקין משיבים על אותה שאלה במילים, "תעמולה וארגון".

הסטת הדגש, בהגות האנרכיסטית, מן ההיבטים הנגטיביים (אצל בקונין) אל אלה החיוביים־קונסטרוקטיביים (אצל קרופוטקין) עדיין אינה בבחינת שינוי מהותי. שכן, גם תורת השחרור של קרופוטקין נסובה, במידה רבה, סביב המוקד של המהפכה הפוליטית. אבל אם אין אצל קרופוטקין שינוי מהותי, אפשר שיש אצלו רמז למגמה חדשה. פיתוחה של הגישה הקונסטרוקטיבית הנרמזת אצלו עשוי להוליד תשובות חדשות לשאלה "מה לעשות?" – תשובות שיהיו נבדלות הבדל עקרוני מתשובתו של מרקס ושל ראשוני האנרכיזם גם יחד. תשובה אלטרנטיבית כזו אכן מופיעה אצל גוסטב לנדאואר. היא מתפתחת ומתחדדת בהגותו של מרטין בובר.

פרק 8

גוסטב לנדאואר – מאנרכיזם פוליטי לאנרכיזם קומונלי

גוסטב לנדאואר, יהודי־גרמני, סוציאליסט ואנרכיסט, התחיל את דרכו בסוציאליזם ב־1891, כשהיה בראשית העשור השלישי לחייו. הוא הצטרף לחוג של סטודנטים סוציאליסטים בברלין ודרכם אל המפלגה הסוציאל־דמוקרטית (ה־SPD).[375] כחבר במפלגה זו קיבל לנדאואר כמובן מאליו את הדוקטרינה המרקסיסטית הרשמית, שלימים נעשה למתנגדה הנמרץ. גם בשלב המרקסיסטי שלו, הדגיש לנדאואר את היסודות הוולונטריסטיים והמדרבנים לפעולה שבהגותו של מרקס על פני מאפיינים אחרים, כגון אופיו המדעי של הסוציאליזם ותפקידו של הפרולטריון במאבק השחרור.[376] עניינים אלה הפכו אחר כך למוקד הביקורת שלו על מרקס.[377] כבר ב־1892 התקרב לנדאואר אל החוג האופוזיציוני שכונה "האופוזיציה הברלינאית" או "הצעירים הברלינאים". קבוצה זו, שהתנגדה לאופי האוטוריטטיבי של המפלגה הסוציאל־דמוקרטית, סולקה מן המפלגה ב־1891 והקימה תנועה סוציאליסטית עצמאית. ב־1893 התמנה לנדאואר לעורך של ביטאון התנועה: **הסוציאליסט**. עמדתה הפוליטית והתיאורטית של האופוזיציה הברלינאית השתנתה במהירות ממרקסיזם אנטי־אוטוריטטיבי ואנטי־פרלמנטרי לאנרכיזם מוצהר, ולנדאואר היה מן המנהיגים הבולטים של מגמה זו. מאז הגדיר עצמו כאנרכיסט או כאנרכו־סוציאליסט.

התקופה המכריעה בהתפתחותו של לנדאואר כהוגה סוציאליסטי, היא עשר השנים שבין 1901 ל־1911. במהלך עשור זה, ובעיקר בחציו השני, כתב לנדאואר סדרה של חיבורים שבהם הלכה והתגבשה דרכו המיוחדת בסוציאליזם האנרכיסטי. בין החיבורים האלה ניתן למנות, בעיקר, את **המהפכה**,[378] שנכתב לבקשתו של בובר ואת **עם וארץ: שלושים הנחות יסוד סוציאליסטיות**[379] מ־1907. אבל החיבור המקיף

ביותר שלו, המהווה מעין סיכום למגמה המתגבשת בחיבורים הקודמים, הוא **קריאה לסוציאליזם** שראשיתו בהרצאה שנשא לנדאואר בפני קהל של אנרכיסטים בברלין ב־1908. לנדאואר פיתח אחר כך את ההרצאה לחיבור נרחב שאותו פירסם ב־1911.[380] **קריאה לסוציאליזם** היא, אפוא, ההצגה הנרחבת והשיטתית ביותר של הסוציאליזם של לנדאואר. לנדאואר עצמו ראה ב**קריאה לסוציאליזם** מעין מפרעה חלקית של הבטחתו בפסקאות הסיכום של **המהפכה** לחזור ולדון "בסוציאליזם העתיד לבוא מתוך שיטה מסודרת".[381] חיבור זה הוא גם אחד המקומות שבהם לנדאואר דן בהרחבה בשאלה המעסיקה אותי בספר זה, השאלה "מה לעשות?" – מהי דרך הפעולה שעל סוציאליסטים מהפכנים לנקוט בה? החיבור **קריאה לסוציאליזם** יעמוד, אפוא, במרכז הדיון בלנדאואר כאן.

אם לסכם בתמצית את גישתו של לנדאואר לשאלת הדרך, נאמר, כי האסטרטגיה המהפכנית שלו מפנה עורף למאבק הפוליטי הן בגירסתו המרקסית – מאבק "**בתוך**" הסדר הפוליטי השורר, והן בגירסתו האנרכיסטית, מבית מדרשם של בקונין וקרופוטקין – מאבק "מבחוץ" נגד הסדר הקיים. במקום מאבק זה, קורא לנדאואר לבנייתו של סדר חברתי אלטרנטיבי, קהילתי וא־פוליטי,[382] "מחוץ" למדינה וכתחליף למדינה. הצעד הראשון ליצירתו של הסדר האלטרנטיבי הוא הקמתן של קהילות שיתופיות. הקונסטרוקטיביזם עומד, אפוא, בלב שיטתו האנרכיסטית של לנדאואר. אבל כדי להבין את הקונסטרוקטיביזם הזה, יש להציב אותו בהקשר השיטתי הכולל.

הדבר הראשון הבולט לעין בקריאת כתביו של לנדאואר, עוד לפני הטיעונים גופם, הוא הזעם היוקד המופנה כלפי מרקס וכלפי המרקסיזם. יותר ממחצית החיבור **קריאה לסוציאליזם** מוקדש לפולמוס חריף עם המרקסיזם. לנדאואר נוקט בהתקפותיו על מרקס סגנון בוטה המתחרה רק עם זה של בקונין ואולי אף עולה עליו בחריפותו. "ועוד נפגוש את המרקסיזם בדרכינו", מבטיח לנדאואר בראשית החיבור, "נעצרנו ונאמר לו בפניו מהו: הדֶבֶר של זמננו ומאֵרת התנועה הסוציאליסטית!"[383] הבוטות של לנדאואר מביכה, גם משום שההתקפות הפרסונליות מופנות כלפי אדם שבאותה עת היה כבר כ־30 שנה בין המתים; קשה למצוא לכך צידוק בעובדה שמרקס החי השתלח גם הוא בגסות ביריביו הפוליטיים והאידיאולוגיים – ובאנרכיסטים יותר מכול. אך יש כאן גם קושי תיאורטי לקורא המייחס ערך רב הן לפילוסופיה הסוציאליסטית של מרקס והן לזו של לנדאואר; ועוד יותר מכך – למי שמוצא קווי דמיון מהותיים בהגותם של שני האישים. ואכן, חוקרים שונים הראו כי טענות חשובות של לנדאואר נמצאות במפורש בהגותו של מרקס, בעיקר ב**כתבי השחרות**, שברובם פורסמו אחרי מותו של לנדאואר, אבל גם במקומות אחרים, שהיו מוכרים לו.[384] בשאלת מטרת הסוציאליזם, או בדמותה של החברה החופשית, קרובים השניים זה לזה הרבה יותר מכפי שנדמה היה ללנדאואר. מרקס היה אנרכיסט, לפחות במובן זה שהאידיאל של ביטול המדינה והחלפתה בהתאגדויות שיתופיות היווה עניין מרכזי בשיטתו. ניתן לומר שלנדאואר כפה על המרקסיזם, ואף על מרקס עצמו, את לבוש האידיאולוגיה והפוליטיקה של המפלגה הסוציאל־דמוקרטית הגרמנית בתקופת מפנה המאות. סלידתו מן המרקסיזם מסתברת, במידה מסוימת, מתוך הביוגרפיה הפרטית שלו –

המאבקים שלו עם מנהיגי המפלגה, התבוסות וההשפלות שספג מידם. ואכן, היה בהחלט מקום לביקורת – גם פילוסופית – על דרכה של המפלגה. כשלנדאואר פוסק במרמור: "אין מרגישים במידה כזו בשום מקום את המשמעת ועמה גם את הגסות ואת תאוות ההשתררות, וכן אין שומעים לעתים קרובות כל כך את המילה 'משמעת' - כמו בצבא הפרוסי ובסוציאל־דמוקרטיה הגרמנית הפרוסית",[385] ניתן לומר שהוא מגזים. אבל יש להודות שהוא מצביע, גם אם בהגזמה, על תופעה שהיתה שרירה וקיימת. כל עיון בעיתונות המפלגתית של אותה תקופה יוכיח זאת.[386] כן יש להודות, שדבקות יתרה ובלתי מאוזנת בעקרון המשמעת מהווה בעיה עקרונית לתנועה פוליטית המבקשת לכונן חברה חופשית. השאלה היא, כמובן, באיזו מידה מהווה המדיניות של המפלגה הסוציאל־דמוקרטית הגרמנית בראשית המאה ה־20 פירוש טוב להגותו של מרקס.

קשה להכריע בכך כל עוד אנו עוסקים בשאלות טקטיות: מרקס כזכור, קרא לפעולה פוליטית של הסוציאליסטים, ו"האוטוריטה המפלגתית" היא חלק מן האמצעים של הפוליטיקה, שספק אם אפשר בלעדיה. יחד עם זאת, יסודות חשובים בהגותו, כמו גם באישיותו, של מרקס היו אנטי־אוטוריטטיביים במובהק, ואפשר שיש ביסודות אלה כדי לבסס ביקורת מרקסית על עקרון ה"משמעת". ואולם, לנדאואר מתרחק לחלוטין מהבנת מרקס כשהוא מציג גם את המטרה ואת החזון של המרקסיזם כמדינה טוטאליטרית, או כ"קפיטליזם ממלכתי" (State Capitalism).[387] פרשנות כזאת פשוט אינה מתיישבת עם דבריו של מרקס בעשרות מקומות, ונזכיר בעניין זה את פיסקת הסיום המפורסמת של הפרק השני ב**מניפסט הקומוניסטי**[388] כדוגמה אחת מיני רבות. טענה זו של לנדאואר, אילו היתה נכונה, היתה שומטת את הקרקע מתחת לדיון הנפרש בספר זה על הדרך להגשמת הסוציאליזם. אילו אכן ביקשו המרקסיסטים לברוא טוטאליטריזם מוחלט, בעוד שלנדאואר וחבריו האנרכיסטים ביקשו לברוא חברה חופשית, היה על הדיון להיפסק ברגע זה. בין שתי תנועות שכביכול הן שונות כל כך במטרותיהן אין בסיס משותף לדיון, כשם שלא ייתכן דיון רעיוני של ממש בין פשיסט לבין סוציאליסט. רק הדמיון במטרות יוצר את החשיבות הגדולה במחלוקת על הדרך. בפרק הראשון הראיתי שבין המרקסיזם הפוליטי (מרקס, אנגלס) לאנרכיזם הפוליטי (בקונין, קרופוטקין) ולאנרכיזם האוטופיסטי־קומונלי הא־פוליטי (לנדאואר, בובר) יש דמיון רב במטרות ומחלוקת מהותית ביחס לאמצעים. שאלת הדרך היא המוקד להבדל המהותי שבין מרקס לבין לנדאואר, הבדל שאינו רק טעות של לנדאואר בהבנת משנתו של מרקס. כמובן, שאלת הדרך מושפעת גם מהנחות וממסקנות על הממשות החברתית שאותה יש לשנות. הפרקטיקה המהפכנית של לנדאואר נובעת מניתוח ביקורתי של המציאות המודרנית, מתפיסת היסטוריה ומעקרונות פילוסופיים השונים מאלה של מרקס.

לפני שנפנה להציג את אלה יש להעיר הערה נוספת. לנדאואר הושפע עמוקות ממגמות ברומנטיקה הגרמנית; מגמות אלה שולבו בהגותו הסוציאליסטית ועיצבו אותה במידה רבה. מושגים כגון "עם" (Volk) ו"רוח" (Geist) הם מרכזיים בשיטתו. יש להזכיר, בהקשר זה, את ההשפעה הגדולה שהיתה לכתביו של ניטשה על לנדאואר.

השפעה זו ניכרת בבירור **בקריאה לסוציאליזם** – בתכניו של החיבור, ועוד יותר מכך בסגנונו. בכך שונה לנדאואר לא רק מן "הסוציאליזם המדעי" של מרקס ושל אנגלס, אלא גם מגישתם המדעית והמודרניסטית של בקונין וקרופוטקין. יתר על כן, לנדאואר היה לא רק רומנטיקן אלא גם מיסטיקן מוצהר, שעמדותיו גבלו לפעמים ב"אנטי־רציונליזם".[389] כל התכונות האלה עלולות להוביל אותנו לטעות באשר למיקומו של לנדאואר על "מפת האידיאות". עלולים אנו לראות בו שמרן או "סוציאליסט ריאקציוני", במונחי **המניפסט הקומוניסטי**, או גם – על יסוד קרבתו לרומנטיקה הגרמנית – לחבר בין לנדאואר לבין מגמות פרוטו־פשיסטיות, שהרומנטיקה הגרמנית מזוהה עמן לא פעם. ואולם, שיפוטים אלה הם מוטעים והאחרון שבהם מופרך לחלוטין. מעטים בקרב המנהיגים הסוציאליסטים בגרמניה היו נחרצים כלנדאואר בהתייצבותו נגד הלאומנות, המיליטריזם והמלחמה ה"לאומית". בעמודי הסיכום לביוגרפיה שלו על לנדאואר כותב לַאן, כי בספרו ניסה להציג את פניה האחרים – הסוציאליסטיים והאנטי־אוטוריטטיביים – של הרומנטיקה הגרמנית, שבמשך זמן רב סווגה בפשטנות מכלילה כ"פרוטו־פשיזם".[390] ההצבעה על מגמות סוציאליסטיות ברומנטיקה פותחת פתח לדיון מפוכח על תרומתה של הרומנטיקה לסוציאליזם. כפי שאומר לַאן בסיום ספרו:

> מאחורי העיוות הטלאולוגי [קרי: חריצת דין על הרומנטיקה הגרמנית כ"פרוטו־פשיזם", על סמך התפתחויות היסטוריות מאוחרות לה] עומדת לא פעם הנחה בלתי ביקורתית על המבנה העירוני תעשייתי של הציוויליזציה שלנו; הנחה הרואה בו מבנה מושלם, או לפחות בלתי נמנע. החיפוש בן זמננו אחר צורות חדשות של חיי קהילה, שיוכלו להתמודד עם המשבר של המרכזים המטרופוליטניים – חיפוש זה צריך שיגרום לנו להסס, בטרם נפסול במחי יד את כל הביקורת הרומנטית של התרבות כ"פרוטו־פשיסטית", או, לכל המוטב, כלא־ריאליסטית ואנטי־מודרנית. האומנם כה בטוחים אנו כיום שההתפשטות הטכנולוגית והאורבנית תפתור את רוב בעיותינו?[391]

ואולם, את הפולמוס בין המגמות השונות בסוציאליזם יש לערוך על בסיס משותף, לא רק מבחינת התכנים אלא גם מבחינת המתודה. איני רואה כל מתודה אפשרית זולת הדיון הרציונלי הביקורתי. לשם כך יש להתבונן בלנדאואר בפריזמה רציונלית. נראה שהוא אינו יוצא נפסד מכך. ראשית, לנדאואר, אף שכתב פעמים רבות כמשורר, ידע לכתוב גם כמבקר רציונלי. בחיבוריו על הסוציאליזם, עמודים רבים, ולאו דווקא הפחותים בערכם, כתובים ברוח זאת. שנית, גם במקומות שבהם כתב לנדאואר כ"משורר", אין הכרח להסתפק בשיפוט האסתטי – לדברים יש תוכן וערך רציונליים.

נפנה, אפוא, לדיון בביקורת של לנדאואר על המרקסיזם. נקודת המחלוקת הראשונה שנעסוק בה, היא כפירתו של לנדאואר ב"מטריאליזם ההיסטורי" של מרקס, ומכאן גם, כפי שנראה בהמשך, ב"דטרמיניזם ההיסטורי". לנדאואר היטיב

לזהות, שהמטריאליזם המרקסי הוא "כלכלי" ולא מטפיזי, שמרקס לא הציג טענה מטפיזית על היות העולם חומרי בלבד אלא טענה היסטורית אנתרופולוגית, על קדימותם של היחסים והמוסדות הכלכליים בעיצובה של התרבות.[392] אלא שלפי לנדאואר, אין זה יתרון של המרקסיזם אלא חיסרון שלו. לדבריו, מטריאליזם מטפיזי שיטתי מצטיין לפחות בקירבתו היתרה אל אידיאליזם שיטתי, שכן "כל מי שמוכשר לחשוב כך את מחשבת המטריאליזם עד כדי מיצוי כל מסקנותיה, יודע, שאין המטריאליזם אלא הצד השני של האידיאליזם".[393] ואולם, המטריאליזם ההיסטורי של המרקסיסטים אינו אלא טעות או אחיזת עיניים. ההבחנה העומדת בתשתיתו – ההבחנה בין הבסיס החומרי לבניין-העל האידיאולוגי – מתעלמת לדעת לנדאואר מכך ש"הרוחני והנפשי מעורים עד לבלי הפרד באותו דבר [שהמרקסיסטים] קוראים לו כלכלי וחברתי, כי החיים הכלכליים אינם בעצם אלא חלק זעום של החיים החברתיים".[394] אכן, גם מרקס ידע שהרוח, ומכל מקום – התודעה, מעורבת במוסדות החברתיים והכלכליים. טענות ממין זה אפשר למצוא לרוב בכתביו – גם באלה שהיו מוכרים ללנדאואר. ההבחנות הדיכוטומיות בין "הבסיס הכלכלי" לבין "בניין-העל האידיאולוגי" – יותר משהן הולמות את הפילוסופיה הדיאלקטית של מרקס, הולמות את הדוקטרינה הרשמית של המפלגה הסוציאל-דמוקרטית הגרמנית: מרקסיזם "אורתודוקסי" שהוא פישוט ורידוד של הגותו של מרקס. לנדאואר התמודד בכתביו על פי רוב עם גירסה מרקסיסטית פופולרית זו, ולא עם התיאוריה של מרקס כפי שהיא. אבל לנדאואר לא הסתפק בטענה שהרוח והחומר, או המוסדות הכלכליים-חברתיים, מעורבים זו בזה. הוא טען יותר מכך. לשיטתו, הרוח היא היסוד הסוכן בהיסטוריה ואילו המוסדות הכלכליים והחברתיים, כמו גם יצירות התרבות, כלומר: גם מה שמרקס כינה "בסיס" וגם "בניין-העל" שלו – הם תופעות או ביטויים של הרוח.

לנדאואר הוא, אפוא, פילוסוף אידיאליסט, נצר מאוחר של מסורת האידיאליזם הגרמני. אבל עלינו לאפיין במדויק את האידיאליזם שלו באמצעות המובן המדויק שהוא נתן למושג "רוח". לשיטתו של לנדאואר, הרוח אינה זהה עם "מחשבה" או "תודעה". הרוח אינה יוצרת מושגים, או, ליתר דיוק: המושגים הם רק אחד הביטויים המשניים שלה. הרוח היא בראש ובראשונה כוח הפועל בבני האדם ודוחף אותם להתלכד לחיים של שותפות.[395] פעמים רבות משתמש לנדאואר במונחים "רוח משותפת" או "רוח מקשרת" כסינונימיים ל"רוח".[396] דחף ההתקשרות, שהוא הרוח, הוא דחף טבעי, אבל אין להבינו כ"צורך טבע", כאילו מתלכדים בני אדם כדי לספק בצורה טובה יותר את צורכיהם הביולוגיים, או לארגן במשותף את מלחמת הקיום שלהם בטבע. אכן, יש גם התלכדויות כאלה, לשם סיפוק הצרכים, והן הכרחיות כדי שיוכל המין האנושי להתקיים. אבל ההתקשרות ה"רוחנית" שעליה מדבר לנדאואר אינה התקשרות לשם הקיום האנושי אלא לשם ביטויה הפוזיטיבי של המהות האנושית.[397] בתקופות של רוח פעילה ויוצרת, מתקשרים בני החברה ביניהם בבריתות רבות ושונות מתוך חירות, מעצבים את החברה כפדרציה של שותפויות. ואולם, ישנן תקופות שבהן "שוקעת" הרוח אל תוך נשמותיהם של היחידים; שכן, מהיות הרוח

מהות, לעולם אין היא נכחדת, אבל יש שהיא נעלמת מן הספֵרה הציבורית ומשתכנת בנשמותיהם של בני האדם כפרטים; בנשמותיהם של יחידי סגולה – נביאים, גאונים ומשוררים – הממשיכים לחוש את הרוח במלוא עוזה[398] ומן הסתם גם בנשמותיהם של כל בני האדם, שאינם חשים עוד אלא בהד רפה שלה.[399] בתקופות כאלה באים מוסדות "חיצוניים" כמו המדינה והכנסייה ותופסים את מקומן של הבריתות הוולונטריות שכוננו מתוך הרוח. בני האדם אינם יכולים לחיות בלי סדר, ארגון ושיתוף פעולה חברתי לשם סיפוק הצרכים. כפיית המדינה או הממסד הכנסייתי משמרים את שיתוף הפעולה הזה בתקופות של שקיעת הרוח.[400]

אנו רואים שהרוח, אצל לנדאואר, מתבטאת קודם כול בחייהם המשותפים של בני האדם – במוסדותיהם החברתיים והכלכליים, ורק כנגזרת מכך נוצרים הסמלים, הפולחן הדתי ושאר ביטוייה של התרבות ה"גבוהה". המושגים, הסמלים, המנהגים וכו' של כל חברה הם ביטויים עקיפים של הרוח המקשרת. הם לשון הסמלים שהרוח מתעטפת בה.[401] לשם המחשה נאמר שעל פי לנדאואר, אין הנוצרים שותפים זה לזה משום שכולם מאמינים בישו אלא להפך: האמונה בישו היא הסמל שניתן לשותפות שבין הנוצרים.[402] מבחינת קדימותם של המוסדות החברתיים לביטוייה ה"גבוהים" של התרבות, אין האידיאליזם של לנדאואר נבדל הרבה מן המטריאליזם של מרקס. אבל אם הגורם הסוכן בהיסטוריה הוא הרוח, והרוח – שלא כמו החומר – אינה נכרעת לפעולה על פי חוקים קבועים מראש, אלא היא פעילות וספונטניות, כי אז לא תיתכן הכרה של ההיסטוריה בצורת מדע, משום שלא ייתכן מדע של הרוח. בחיבוריו **המהפכה** ו**קריאה לסוציאליזם**, לנדאואר חוזר שוב ושוב על הטענות, שלא ייתכן מדע של ההיסטוריה ובפרט לא ייתכן מדע של המהפכה. הטענות האלה מכוונות במפורש נגד "הסוציאליזם המדעי" מבית מדרשם של מרקס ושל אנגלס.[403] על פי לנדאואר, המחקר המדעי של תולדות האנושות יכול רק לסדר ולמיין את העובדות – את התופעות החברתיות – לאחר שהתרחשו. אך הוא אינו יכול לחשוף את המהות שבבסיסן, את הרוח המקשרת, שכן הרוח אינה נחשפת במתודת חקירה רציונלית, אלא בהתחברות רגשית.[404] על האדם למצוא את הרוח הזו בקרבו – להרגיש עצמו אחד עם העולם ועם האנושות, להרגיש שאיפה זו לאחדות ולהתחברות – לפני שיוכל לזהות אותה במוסדות החברתיים ובעובדות ההיסטוריות. המרקסיסטים, טוען לנדאואר, הם אנשים חסרי רוח, ועל כן הם מחזיקים באשליית הסוציאליזם כ"מדע".[405]

כאמור, לדעת לנדאואר, מיון שיטתי של העובדות ההיסטוריות אין בו די כדי לחשוף את המהות שמאחורי התופעות. אבל ביקורתו של לנדאואר על "מדע ההיסטוריה" אינה נסובה על הניסיון הצנוע לבאר עובדות נתונות, כלומר: אירועים היסטוריים, בעזרת מערכת מושגית תיאורטית ועל ידי כך להשליט סדר בנתוני הניסיון. לנדאואר לא הציג התנגדות עקרונית לסיסטמטיזציה של ההיסטוריה מבחינה זו. התכונה המהותית של המדע, לדעתו, שבעיקר בעטיה שלל את יומרותיו של הסוציאליזם המדעי, היא יכולת הניבוי. יכולת הניבוי קשורה, כמובן, בדטרמיניזם. בתחום מדעי הטבע, אם חשפת את חוקי הטבע, אתה יכול לנבא תופעות העתידות להתרחש, משום שתופעות עתידיות אלה כפופות באופן הכרחי לחוקים. תפיסת הדטרמיניזם

ההיסטורי של המרקסיזם – כפי שהבין אותה לנדאואר – מניחה הנחה דומה בתחום מדעי החברה: משעה שנחשפו החוקים החברתיים וההיסטוריה האנושית הפכה למדע חמור, ניתן לחזות את עתידו של המין האנושי. ה"ודאות" של המרקסיסטים באשר לעתיד, הנחזה על פי חוקי ה"מדע" שלהם, היא שעמדה במוקד הביקורת של לנדאואר. הוא ציין, בצדק, שוודאות כזאת עשויה להוליך לפסיביות, להימנעות מפעולה, שהיא בעצם סוג של פטליזם חיובי.[406] אכן, גם כאן התווכח לנדאואר עם הסוג היותר שטחי, פלקטי וסיסטמתי של המרקסיזם. גירסה זו של דטרמיניזם היסטורי מרקסיסטי, שעמה התפלמס, היתה קיימת בעיקר בסיסמאות התעמולה. אפשר, אמנם, לבקר את סיסמאות התעמולה, אבל מעשה קל הוא להציג את סיסמאות התעמולה של היריב כאילו היו הפילוסופיה שלו ואז למתוח עליהן ביקורת פילוסופית. לנדאואר הצביע על סתירה פנימית לכאורה אצל מרקס: מחד גיסא, הוא טוען שביכולתו לחזות את העתיד על פי "חוקים" של מדע החברה, הדומים במעמדם לחוקי הטבע ומכאן שההתפתחויות שנחזו הן בלתי נמנעות ואינן תלויות ברצונותיהם ובמעשיהם של בני האדם. מאידך גיסא – הוא מקים מפלגה פוליטית, "שכל תעודתה היא לרצות, לדרוש, להשפיע, לפעול ולשנות פרטי דברים".[407] אכן סתירה. אלא שאם היה לנדאואר מתייחס אל מרקס כפי ערכו, אולי לא היה ממהר לייחס לו סתירה פנימית בוטה כל כך; אולי היה מסיק, תחת זאת, מסקנה אחרת: שלא ייתכן כי מרקס האמין אמנם בקיומו של דטרמיניזם היסטורי מן הסוג המתואר כאן.

ואמנם, מלבד במקומות ספורים, אין אצל מרקס ניסיונות ליצור את "מדע העתיד". מדע החברה וההיסטוריה של מרקס מסתיים בהווה. הוא חושף, באופן מדעי, את האפשרויות הקיימות בחברת ההווה, אך אין בידו תשובה נחרצת לשאלה, אילו מן האפשרויות האלה ימומשו בעתיד. הדטרמיניזם ההיסטורי של מרקס אינו דטרמיניזם חמור, כמו שקיים באסכולות מסוימות של פילוסופיית הטבע. שכן, האובייקטים שעליהם חל מדע החברה הם "אובייקטים שהם סובייקטים": בני אדם בעלי תודעה, בעלי רצון, בעלי רוח. יתר על כן, הדטרמיניזם ההיסטורי, שבשום שלב של ההיסטוריה האנושית אינו מוחלט, הולך ומבטל את עצמו בתהליך של הקדמה ההיסטורית. ככל שמשכללים בני האדם את אופן קיומם, את האינטראקציה שלהם עם הטבע ועם הזולת, כך הולכות ונפתחות בפניהם דרגות חופש רבות יותר; כך הולך ומצטמצם היסוד הדטרמיניסטי בחייהם. החברה הסוציאליסטית – השלב העשוי להביא אל קצה את הטרום־היסטוריה האנושית, כלומר: את ההיסטוריה הניתנת לקביעה באמצעות חוקים – היא השלב שבו יצומצם עד למינימום הגורם הדטרמיניסטי בקיום האנושי ובני האדם יעצבו את חייהם על פי רצונם החופשי. ואולם, כבר מעשה הגשמתה של חברה כזאת, היינו: המהפכה, הוא אקט של רצון ושל חירות. מכאן, שעצם הגשמתה של החברה הסוציאליסטית אינה הכרח; אין היא ניתנת ל"חיזוי מדעי". גם את הדטרמיניזם ההיסטורי של מרקס עלינו להבין, אפוא, באופן דיאלקטי.[408]

המקום שבו תפיסת ההיסטוריה של לנדאואר באמת שונה מזו של מרקס, ולא רק מן המרקסיזם של סיסמאות המפלגה, הוא זה שבו החזיק דווקא לנדאואר במטפיזיקה בלתי דיאלקטית. לשיטתו, הרוח יוצרת את המוסדות החברתיים ואינה נוצרת על

ידם. לכן, אין הגשמת הסוציאליזם תלויה בצורות כלשהן של חברה, של כלכלה, של מדע ושל קִדמה טכנולוגית. בעניין אחרון זה, במושג ה"קִדמה", נמצא, אולי, השורש העמוק ביותר של המחלוקת: מרקס ראה בקִדמה הטכנית – בחריגה מאופני ייצור פרימיטיביים לאלה המודרניים – תנאי הכרחי להגשמת החברה החופשית. לפחות מבחינה זו היתה לקפיטליזם תרומה חיובית מכרעת לשחרור האדם. לנדאואר דחה תפיסה זו של קִדמה מיסודה:

> דווקא כאן, במקום שאנו רואים הערצה בלי מצרים, אשר סנדק הקדמה מעריץ את הטכניקה, אנו מכירים לדעת את מקור המרקסיזם. לא מחקר ההיסטוריה הוא אבי המרקסיזם, אף לא היגל, גם לא סמית או ריקרדו או אחד הסוציאליסטים לפני מרקס, אף לא מצב זמן מהפכני־דמוקרטי, קל וחומר שלא הרצון והתשוקה לתרבות וליופי בין בני האדם הם אבי המרקסיזם. אבי המרקסיזם הוא הקיטור.
>
> נשים זקנות מנחשות עתידות מתוך משקע הקפה; קרל מרקס ניחש מתוך הקיטור.[409]

אופן הייצור הקפיטליסטי אינו נושא עמו, לדעת לנדאואר, פוטנציאלים של שחרור. נהפוך הוא: דווקא אופן הייצור הפרימיטיבי של ימי הביניים, שהוחרב על ידי הקפיטליזם, הוא שהיווה תשתית יצרנית של חברה חופשית. אפשר שבעניין זה, בהערצה הנלהבת של חברת ימי הביניים, מתגלית הרומנטיקה של לנדאואר באור הבלתי ביקורתי ביותר שלה.[410] אבל גם לנדאואר לא הציע "לחזור לימי הביניים". עניין זה ראוי להדגשה מסוימת, בשל קרבתו של לנדאואר אל הרומנטיקה הגרמנית, שהיו בה גם נטיות ריאקציוניות. עד כמה אין לנדאואר שותף לפרויקטים של "שיבה אל העבר" אפשר ללמוד מן הדברים הבאים:

> בדברנו, אפוא, על ירידה, אין בזה כל סמיכות לקינת הכמרים על עולמנו כבד העוון, ולקריאותיהם לחזור בתשובה. ירידה זו היא תקופה בת־חלוף, הנושאת בחובה ניצניה של ראשית חדשה, של תנופה רעננה, של תרבות מאוחדת.
>
> וכשם שצורך דוחק הוא שנהא תופסים את הסוציאליזם, את המלחמה ליחסים חדשים בין בני אדם, כתנועה חדשה, היינו, שנבין, כי יחסים חדשים בין בני אדם לא יתרקמו אלא אם האנשים אשר הרוח תניעם ייצרו אותם, כך ממש חשוב הוא, שנהיה אנשים חזקים, שאינם פוזלים כלפי העבר וכלפי הנעשה שאין להשיבו ואינם מתגעגעים עליהם, בקיצור: שלא נהא משקרים.
>
> החברה החדשה, שאנו רוצים להכשיר את בואה, שאת אבן פינתה אנו מתעתדים לירות, לא תהא חזרה לאחת הצורות הישנות, היא תהיה הישן בדמות חדשה, היא תהיה תרבות באמצעיה של ציוויליזציה, שנתפתחה מחדש במאות השנים האחרונות.[411]

הלוז של הגות לנדאואר אינו הטענה שחזרה אל אופני ייצור פרימיטיביים תשחרר את האנושות, אלא שהגשמת החירות אינה מותנית, מבחינה מהותית, בשום אופן ייצור:

> [אפשרות] ההגשמה של הסוציאליזם... אינה תלויה כלל ועיקר באיזו צורה של טכניקה או של סיפוק צרכים. הסוציאליזם הוא בגדר האפשר בכל הזמנים, כאשר מספר ניכר של אנשים רוצים בו... הוא בגדר האפשר בכל הזמנים ובכל צורה של טכניקה; ואינו בגדר האפשר בשום זמן ובשום צורה של טכניקה. הוא בגדר האפשר בכל הזמנים, גם בטכניקה פרימיטיבית ביותר, בשביל האדם ההוגן לו; ואינו בגדר האפשר, אפילו בטכניקה מפותחה להפליא, בשביל האדם שאינו הוגן לו.[412]

הסוציאליזם, לפי לנדאואר, הוא הגשמתה של הרוח ואין הוא תלוי כלל במצב החברתי או באופן שבו מקיימים עצמם בני האדם. את הכושר לסוציאליזם, ואת הרצון להגשימו, ימצא כל אדם בנפשו פנימה ולא בצורות החברתיות או הטכניות: "שום קידמה, שום טכניקה, שום וירטואוזיות לא יביאו לנו ישע וברכה; רק מתוך הרוח, רק ממצולות מצוקתנו הפנימית ומתוך השפע הפנימי שלו תבוא התמורה הגדולה, שאנו קוראים לה כיום סוציאליזם".[413] הסוציאליזם הוא הגשמתה של הרוח ומשכנה הנצחי והבלתי משתנה של הרוח הוא נפשו של הפרט. אפשר שלנדאואר היה האינדיווידואליסט הקנאי ביותר בקרב הסוציאליסטים. נראה שהאינדיווידואליזם המטפיזי של לנדאואר – עוד יותר מן האידיאליזם או הוולונטריזם שבהגותו – עומד ביסוד העובדה שלנדאואר שלל את תפיסת ההיסטוריה ההתפתחותית, ובפרט את מחשבת הקִדמה. בכך הוא שונה מהותית ממרקס, אבל גם חורג הרבה מעבר לעמדתם של בקונין ושל קרופוטקין האנרכיסטים. תפיסתו האינדיווידואליסטית של לנדאואר קיבלה ביטוי מובהק ביותר במאמרו, מ־1901, **דרך התבדלות – אל החברותא**,[414] המהווה ביטוי מגובש ראשון של דרכו המיוחדת של לנדאואר בסוציאליזם האנרכיסטי. בראשית המאמר הוא מתאר, בלשון פיוטית ובצבעים קודרים, את כישלון ניסיונם של המהפכנים "ללכת אל העם":

> אנו, שהלכנו אל העם, שבנו עתה מנדודינו. אחדים מאיתנו אבדו בדרך, באחת המפלגות או בייאוש. דבר־מה אחד הבאנו איתנו: בני אדם יחידים; בני אדם יחידים, אותם נטלנו מתוך ים היומיום – יותר לא מצאנו, אלא אם כן את ההכרה, שכבשנוה תוך ייסורים וקרבות: התקדמנו יתר על המידה מכדי שההמונים יוכלו עוד להבין את קולנו. תפיסת חיינו פשוטה מכדי שבני אדם במבוכיהם יוכלו למצוא את הדרך אלינו, החיות התמימות. ומצד שני נפשותינו עדינות, מורכבות מכדי שנוכל להחזיק מעמד שם למטה לאורך ימים.[415]

והמסקנה מכישלון זה היא ההיתר, ואף יותר מכך: המִצווה, שמצווה הסוציאליסט האמיתי להתבדל מן ההמונים, לשקוע עד תום בתוך נפשו שלו:

וכאשר אנו מתבדלים עד היסוד, כאשר אנו שוקעים כיחידים במעמקי עצמנו, אזי מוצאים אנו לבסוף, בלב לבה של מהותנו הטמירה, את החברותא המקורית והכללית ביותר: עם האנושות ועם היקום. מי שגילה חברותא מאושרת זו בתוך עצמו, הגיע לעושר ולאושר נצחי, והתרחק סופית מכל החבורות המקריות שבעולמנו עתה.[416]

כבר בפסקה זו אנו רואים את ההבדל, המפותח בהמשך המאמר, בין הסובייקטיביזם של לנדאואר (המושפע מקאנט ומשופנהאואר) לבין סוג אחר של סובייקטיביזם (שמוצאו מדקארט): הסובייקטיביזם ששימש בסיס פילוסופי לאידיאולוגיה האינדיווידואליסטית של הבורגנות. על פי לנדאואר, כשהאדם מתכנס אל תוך נפשו פנימה, אין החיפוש מסתיים ב"אני" הטהור, בבחינת הגרעין היסודי, האטום החופשי מכל הקשר עם האנושות ועם העולם. גילויו של ה"אני" האטומיסטי הזה הוא רק שלב בדרך. בשלב הבא נוצר, מתוך ההכרה הסוליפסיסטית וכהתגברות עליה, "אני־עולם": אני הנחווה כמאוחד עם העולם כולו. מכלול ההוויה הטבעית והחברתית נתפסת כחלק מן האני והאני נתפס כ"צומת הקשרים" מיוחד בתוך מכלול עולמי של יחסים. ההכרה ב"אני־עולם" היא אקט מיסטי שהרצון הוא בו הכוח המניע. ה"סוליפסיזם של הרגע הנוכחי", שלנדאואר מצהיר עליו כי הוא בלתי ניתן לסתירה,[417] נשבר במעשה של רצון: רצונו של ה"אני" לחרוג מבדידותו ולהתחבר עם העולם. וכשם שאין המטפיזיקה של לנדאואר מסתיימת בסוליפסיזם, כך אין הפילוסופיה הפוליטית שלו מסתיימת ב"אגואיזם רציונלי" אלא ב"וולונטריזם חברתי", בשאיפתו של הפרט, שגילה בתוכו את ה"אני־עולם", להגשים "אני" זה גם בחייו החברתיים. ההתחברות עם העולם אסור לה להישאר בגדר חוויה מיסטית – עליה להיתרגם לחיים של התחברות, לחיי שיתוף. כשבא הסובייקט לממש בחייו את האוניברסליזם שגילה בתוכו, הוא נזקק למסגרת חברתית מתווכת, שאלמלא כן יהיה האוניברסליזם הזה מופשט גרידא. המדינה אינה יכולה להיות מסגרת כזאת. המדינה היא "רוח מחוקה" (מלשון חיקוי), "תחליף לרוח", "אשליה של רוח".[418] רק בקהילה, בחברותא קונקרטית של חיים משותפים, יכול אדם לממש את הרוח באופן פוזיטיבי ולבטא באורחות חייו את האוניברסליזם שביסוד החוויה של "אני־עולם":

נרחק נא מן המדינה, ככל שהיא מניחה לנו ללכת או ככל שנוכל לגבור עליה, נרחק נא מחברת הסחורות והמסחר, נרחק מן הקרתנות! אנו המעטים, שאיש איש מאיתנו חש עצמו יורש לאלפי שנים, שמרגישים את היותנו יחידים פשוטים ובני אין־סוף כאחד, אנו שהננו אלים – הבה נכונן חברותא קטנה בשמחה ופעילות, הבה נשנה את דמותנו להיותנו בני אדם החיים חיי מופת...

ונבהיר נא לעצמנו: אין דרך אחרת לפנינו. מתוך הספקנות נולדה אמונה, נולדה דבקות זו; כמיואשים רוצים אנו להעניק לעצמנו את פיסגת שמחת היצירה. מי שכבר חי זאת בתוך עצמו הוא יודע: מי שנוכח, לאחר שנים, כי את העמים שלנו, אם בכלל עוד ניתן לעוררם, אפשר להעלות משפל המדרגה

רק על ידי גאוניות דתית, דהיינו על ידי חיי מופת של אנשי מעשה, המשקיעים בכך את כל עצמם – לגביו נעשו כל הדברים הרציניים הללו שאלות חיים. אנו המעטים המתקדמים – שכן גאווה דרושה כאן – איננו יכולים ואיננו רוצים עוד להמתין. הבה נתחיל! הבה ניצור את חיי החברותא שלנו, נעצב פה ושם מרכזים של החיים החדשים, נתנתק מן השפלות לאין סוף של החברותות בנות זמננו.[419]

הגענו, אפוא, אל סִפו של הדיון בפרקטיקה המהפכנית של לנדאואר – הפרקטיקה של הקמת קהילות שיתופיות קטנות ("חברותות")[420] "בצד" החברה הקיימת. ואולם, לפני שנוכל לברר את הפרקטיקה הזאת באופן יסודי, עלינו לדון בהיבט נוסף של ההגות הסוציאליסטית של לנדאואר, היבט שכבר נרמז כאן במשפט אחד. בלב הביקורת שלו על המציאות הקיימת עומד מוסד המדינה, ולא הקפיטליזם או יחסי הסחורות. גם בכך לנדאואר נבדל ממרקס. מבחינה זו הוא ממשיך מובהק של הזרם האנרכיסטי בסוציאליזם.

לנדאואר לא נמנע מלבקר את הקפיטליזם. ביקורת כזאת נמצאת ברבים מחיבוריו, אבל בדרך כלל אין היא חורגת מעבר לתיאור "פני השטח" המכוערים של הקפיטליזם, כיעורן של ערי התעשייה, מצוקת הקיום של הפועלים, העבודה הקשה וההדגונית. רק לעתים רחוקות מנסה לנדאואר לתהות על שורשי היווצרותו ושורשי קיומו של הקפיטליזם המודרני ורק לעתים נדירות מוצב הקפיטליזם כבעיה מרכזית שכנגדה מכוון הסוציאליזם. דבר זה בולט במיוחד במאמר **עם וארץ: שלושים הנחות יסוד סוציאליסטיות**. מאמר זה, שפורסם ב־1907, היה מניפסט שבישר את שיבתו של לנדאואר לחיים של פעילות ציבורית לאחר תקופה של התבודדות והגות. פרסום המאמר עורר עניין מספיק כדי ללכד סביב לנדאואר קבוצת פעילים שנקראה "הברית הסוציאליסטית", ומנתה, בשיאה, כאלף חברים.[421] מפתיע לגלות, שבמניפסט סוציאליסטי זה לא מוזכר המושג "קפיטליזם" ולו פעם אחת. ואין זה עניין סמנטי בלבד. לא רק המושג, אלא גם התופעה הכלכלית־חברתית, שאותה מציינים בדרך כלל במושג זה, אינה מטופלת כלל **בהנחות היסוד**. הקפיטליזם נרמז, פה ושם, בין השורות, ואולי אליו מתכוון לנדאואר בציינו בהנחת היסוד הרביעית כי יש אנשים המתרוששים, בסדר החברתי הקיים, למרות היותם עובדים עבודה מועילה, ויש אחרים המתעשרים או שומרים על עושרם מבלי שיעבדו כלל.[422] מכל מקום, אין שום פיתוח והסבר של משפט יחיד זה. תופעת המדינה, לעומת זאת, נידונה בהנחות היסוד דיון מפורט. כל המחצית השנייה של **הנחות היסוד** (למן הנחה 15 ואילך) התופסת, מבחינת היקף הטקסט, כשני־שלישים מן החיבור, מוקדשת לביקורת המדינה.[423] משימתו הראשונה, ואולי היחידה, של הסוציאליזם, על פי חיבור זה, היא ביטול המדינה והחלפתה בברית של עדות וקהילות חופשיות. היעדר זה של ביקורת הקפיטליזם מתוקן אך במעט בי"ב **העיקרים של הברית הסוציאליסטית**,[424] מעין מצע תמציתי של התנועה שכתב לנדאואר. כאן מוזכר, בָּעיקר השני, כי "הברית הסוציאליסטית הזאת, בדרך אותה מורה ההיסטוריה,

באה במקום המדינה והמשק הקפיטליסטי"[425] (יש לשים לב לסדר שבו מופיעים המדינה והקפיטליזם). כן נאמר, בָּעיקר ה־12, כי הברית הסוציאליסטית חותרת לביטול הקניין הפרטי על הקרקע.[426] הבעלות הפרטית על האדמות ובפרט על האדמות החקלאיות, העסיקה את לנדאואר יותר מכל היבט אחר של כלכלת הרכוש הפרטי. הסיבה לכך היא, מן הסתם, שתופעה זו היתה מכשול ממשי בפני החזון שלו על ייסוד קהילות שיתופיות ועצמאיות בכפר. מכל מקום, סוגי הבעלות האחרים של הקפיטליזם, כמו, למשל, הבעלות על אמצעי הייצור של התעשייה, אינם מוזכרים כלל בי"ב העיקרים.

התמונה משתנה במקצת **בקריאה לסוציאליזם** מ־1911. כאן כבר מופיעה, על פני עמודים רבים יחסית, ביקורת הקפיטליזם. ואולם, כאמור, הביקורת של לנדאואר היא בעיקרה תיאור מפורט על הוויית הניכור והניצול של הקפיטליזם[427] מבלי שתתחקה אחר הסיבות והשורשים המהותיים שלהם. אכן, לנדאואר קובע:

> האדמה, ועמה האפשרות למצוא מקום מגורים, בית מלאכה, התעסקות; האדמה ועמה חומרי הגלם; האדמה ועמה מכשירי העבודה מורשת העבר, נמצאים ברשותם של מועטים. המועטים הללו שואפים להשיג שלטון כלכלי ואישי בדמות בעלות על קרקע, עושר של ממון ושליטה על בני אדם.[428]

ואולם, אין הוא מסביר את הקשרים הדיאלקטיים, את ההיזון החוזר ואת הבנייה ההדדית שבין הבעלות על אמצעי הייצור, העושר והשליטה על בני אדם, כלומר: את תופעת ההון העומדת בבסיס אופן הייצור הקפיטליסטי. וגם כאן, הבעלות הפרטית על הקרקע היא – בעבור לנדאואר – הבעיה המרכזית. יתרה מזאת: דומה שלנדאואר אינו מבחין בקשר המהותי שבין שני מושאי הביקורת שלו – בין הקפיטליזם לבין המדינה – או, אם הוא מבחין בקשר כזה, אין הוא נותן עליו את דעתו במידה מספקת.[429] לנדאואר אף מאשים את המרקסיסטים שהם שואפים "לזווג את הקפיטליזם ואת המדינה"[430] – כאילו לא היו שני אלה מקושרים מלכתחילה בקשרים דיאלקטיים של בנייה הדדית; כאילו זיווגם הוא המצאה מרקסיסטית.

ללנדאואר אין תיאוריה ביקורתית שיטתית על הקפיטליזם והוא אינו מבקר את הקפיטליזם באופן רדיקלי. ביקורת הקפיטליזם שלו הופנתה בעיקר כלפי שני עניינים, שאחד מהם אינו אלא ההיראות החיצונית של הקפיטליזם, היינו: הכיעור והסיאוב שבייצור ההמוני־תעשייתי ובחיים המתהווים סביבו. העניין השני הוא, אכן, מהותי יותר: היות הקפיטליזם סוג של יחסי שליטה. לנדאואר עוין את הקפיטליזם בעיקר משום היותו מכשיר לשליטה על בני אדם, או ביטוי לשליטה כזאת. לכן, גם ביטול הקפיטליזם, שלנדאואר מייחל לו וממליץ עליו, אין פירושו ביטול של יחסי הסחורות והרכוש הפרטי, אלא רק ביטול של יחסי השליטה הקפיטליסטיים. האופי הלא־רדיקלי של הביקורת שלו נחשף יותר מכול ב"אוטופיה" של לנדאואר, כלומר: בקהילות הכפריות השיתופיות שביקש להקים. על פי חזונו, יישמר בקהילות האלה הרכוש הפרטי ויתקיימו בהן סחר חליפין "צודק" של סחורות.[431] "צודק", כלומר:

שאיש לא יוכל למכור בשוק יותר ממה שייצר בכוח עבודתו המועילה ולא יוכל לנכס את תוצרי עבודתם של אחרים אלא בתמורה לתוצרי עבודתו שלו. כזכור, הראה מרקס ב**ביקורת תוכנית גותהא** שקהילת חליפין כזאת אינה אלא המיצוי השלם של עקרונות הצדק והשוויון הבורגניים.[432] מבחינה זו אפשר לומר, שה"אוטופיה" של לנדאואר היא "אוטופיה בורגנית" ומכל מקום, היא אינה חורגת אל מעבר לאופק של עקרונות הצדק והשוויון הבורגניים. בלב הסוציאליזם שלו עומדת ההתנגדות לשלטון ולמדינה. בעיית הניכור שביחסי הסחורות – ניכור הנובע מכך שהאדם תופס את עצמו ואת זולתו כסחורה – בעיה זו לא הטרידה את לנדאואר. לשיטתו אין פסול בייצור הסחורות ובסחר החליפין כל עוד הם נעשים בהגינות, כל עוד אין מעורבים בהם שליטה על הזולת וניצול "לא־צודק" של עבודתו. דבר זה בא לביטוי מובהק ב**קריאה לסוציאליזם**, באחת הפסקאות המפרטות את חזון הקהילות השיתופיות. בסיום הפסקה אומר לנדאואר: "ובכל קהילה יהיה אפשר לכל אחד לצרוך כל כמה שירצה, היינו, כל כמה שיעבוד".[433] הזיהוי שעושה כאן לנדאואר בין "כל כמה שירצה" לבין "כל כמה שיעבוד" מעיד על כך שאין הוא רואה כלל את ההבדל העקרוני בין שני אלה, את ההבדל המהותי בין חברה הנותנת לשותפיה כפי רצונם, או כפי צורכיהם, לבין חברה הנותנת להם כפי יכולתם או נכונותם לשלם (התשלום ב"שעות עבודה חברתית מועילה" גם הוא סוג של תשלום). היסודות המנוכרים, האנטגוניסטיים והשתלטניים שבאמירה "רצונך לאכול? ובכן, עליך לשלם בעד הארוחה" – יסודות אלה נסתרים מעיניו של לנדאואר.

לנדאואר "נסוג" בכך עד לפרודון, שאותו כינה שוב ושוב "גדול הסוציאליסטים"[434] ואפשר שמבחינה מסוימת הוא נסוג עד רוסו, שביקש ב**בעל האמנה החברתית** לבטל את האנטגוניזם החברתי מבלי לבטל את יחסי הרכוש, היינו: את האנטגוניזם הכלכלי. "בנק החליפין" של פרודון, המנהל באופן שוויוני את חילופי התוצרת בין היצרנים, משמש גם בחזון הסוציאליסטי של לנדאואר: "מה טיבו של בנק החליפין? הוא אינו אלא צורתם החיצונית של החופש והשוויון, התלבשותם בדמות מוסד ממשי".[435] ובמקום אחר הוא אומר: "מה שאותו פרודון כינה בשם אשראי הדדי חינם וערֵבוּת סולידרית, היה משמעו בשפת הכלכלה והחברה... ממש מה שאנו מכנים בשם רוח מקשרת".[436] כנגד הטענות של מרקס ותלמידיו על כך שפרודון היה סוציאליסט "זעיר־בורגני" ו"איכרי־זעיר", השיב לנדאואר, כי דווקא זו היתה מעלתו של פרודון. הוא דיבר אל בני עמו ואל בני זמנו, שרובם היו איכרים ובעלי מלאכה זעירים והורה להם כיצד אפשר להגשים את הסוציאליזם לאלתר, מבלי שייאלצו להמתין לעליית הקפיטליזם.[437] ואולם, סנגוריה זו של לנדאואר מחמיצה שני עניינים מרכזיים. ראשית, אף אם נכון שבתקופת פרודון היו רוב תושבי אירופה המערבית איכרים ובעלי מלאכה, הרי שב־60 השנים שחלפו מאז, השתנו התנאים באופן יסודי.[438] דווקא הדרישה לדבר אל בני העם "כפי שהם" צריכה היתה לחייב את לנדאואר להתייחס אל המוני העובדים השכירים בערים של זמנו. פנייתו של לנדאואר אל האיכרים, ועוד יותר מכך אל חוגי האינטליגנציה הבורגנית והזעיר־בורגנית, היא תולדת ייאושו מן הפרולטריון העירוני. שנית, הסוציאליזם של פרודון,

וכמוהו גם הסוציאליזם של לנדאואר – אם תשתיתו הכלכלית היא שוק של "חליפין הוגנים" – מציע לבעלי המלאכה הזעיר־בורגנים רק דרך לממש באופן הוגן את זעיר־בורגניותם (את מעמדם כיצרנים ומוכרים עצמאיים של סחורות ושל שירותים), ולא דרך להיחלץ ממנה.

שנות דור לפני לנדאואר הצביעו גם מרקס (שלנדאואר, כאמור, התנגד לו נחרצות) וגם ניטשה האנטי־סוציאליסט (שלנדאואר היה תלמידו מבחינות רבות) על השקר שבלב ההוויה הבורגנית: בעוד שהאידיאולוגיה הבורגנית מקדשת את האינדיווידואליזם, הפרקסיס הקפיטליסטי מבטל אותו. בחברה הקפיטליסטית, בני האדם מתייחסים לעצמם ולזולתם כאל סחורות; מודדים את זולתם ואת עצמם על פי נתוני "עלות", "רווח" ו"כוח קנייה" הנקובים כערך כספי. בחברה הקפיטליסטית הופכים בני האדם ליצורים "עוברים לסוחר" והאישיות הפרטית של כל אחד מהם מועמדת על קנה מידה סחורתי אחיד. משום כך טענו מרקס וניטשה שיחסי הסחורות סותרים אינדיווידואליזם אמיתי. דווקא לנדאואר, שהיה אינדיווידואליסט קנאי וסוציאליסט גם יחד, לא עמד על עניין זה. הוא התנגד, כמובן, לשליטתו של ההון בחייהם של בני האדם, אבל לא ראה פסול עקרוני בחברה שבה שוררים יחסי סחורות, ובלבד שיהיו אלה יחסי סחורות הוגנים. כלומר: שכל אדם יוערך על פי כמות העבודה המועילה שסיפק.

מבין שני אופני הניכור שזיהה מרקס אצל האדם והחברה – הניכור הפוליטי והניכור הכלכלי – התמקדה ביקורתו של לנדאואר בראשון. את הניכור הכלכלי שבעצם היות האדם יצרן סחורות הוא לא ראה כלל כבעיה וגם לא הבחין בקשר המהותי שבין שני אופני הניכור האלה. לנדאואר חזר בכך על מכשלה מרכזית שבמכלול ההגות האנרכיסטית. ביקורת המדינה לבדה אינה מספיקה; ולא רק משום שהיא הוסכת את הביקורת ממוסדות אחרים – לא מדיניים – המשליטים דיכוי, ניצול וניכור, אלא בעיקר משום שאם אינה משולבת באופן אמיתי בביקורת רדיקלית של היחסים הכלכליים, נמצאת ביקורת המדינה עצמה בלתי רדיקלית.

ובכל זאת, ביקורת המדינה של לנדאואר נבדלת הבדל מהותי מזו של בקונין ושל קרופוטקין, בכך שהוא תופס את המדינה הפוליטית כתולדה של התנכרות עצמית, אף כי הוא אינו משתמש במושג זה דווקא. האנרכיסטים שקדמו לו תיארו בדרך כלל את עליית המדינה כהופעה של כפייה חיצונית, כהשתלטות אלימה של המדינה הריכוזית על חברת העדות והבריתות החופשיות של ימי הביניים. בני האדם לא ויתרו על שאיפתם לחיים של שוויון ושיתוף מתוך חירות, אלא ששאיפה זו דוכאה באלימות על ידי השליטים הפוליטיים. הנחה כזאת מולידה מסקנה פשוטה למדי באשר לדרך שבה אפשר לשחרר את החברה: יש לשבור את כוחם של המדכאים ובכך להשיב לאנשים את חירותם הנכספת. אלא שכמובן, קשה להסביר על פי גישה זו מה נותן מלכתחילה לשליטים הפוליטיים את כוחם, מה מאפשר להם להכפיף לשררתם המוני אדם. ככלות הכול, השליט הוא אדם פרטי, ומגבלות כוחו ה"טבעי" הן כמגבלות כוחו של אדם פרטי. כדי שיוכל לדכא עמים, זקוק השליט לחיילים, לשוטרים, לפקידים ולמשרתים. כדי להסביר כיצד נאלצים בני העם לוותר על חירותם ולהפוך למדוכאים, יש להניח

קודם לכן את קיומם של אנשים המסכימים לוותר על חירותם ולהפוך למדכאים בפקודתו של השליט. ושוב חוזרת השאלה, מדוע מסכימים אלה האחרונים לוותר על חיים של חירות, שוויון ושיתוף?

לגבי לנדאואר, ההסבר של הכפייה החיצונית הוא פתרון קל מדי. לנדאואר איתר את כוחה של המדינה בנכונותם של האזרחים להישמע לה. הרצון לציית, גם אם אינו מהותי לאדם, הפך, באמצעות ההרגל, לטבע שני. לנדאואר, שהרבה לצטט הוגים מתקופת ימי הביניים, מסתמך בעניין זה על אטיין די לה בואטי מן המאה ה־16. כיצד קורה הדבר – שאל די לה בואטי – שהמוני אדם נותנים את עצמם בידי אחד ויחיד, המענה אותם, מתעלל בהם ונוהג בהם שלא בטובתם? והתשובה: "כוחו של העריץ נעוץ בהשתעבדותם של האנשים מרצון".[439] כך הסביר די לה בואטי: אי פעם בעבר איבדו אנשים את חירותם על ידי התנפלות מבחוץ או בעורמה. אחר כך מתהווים אנשים שכבר אינם יודעים טעמה של חירות. ההרגל הוא שעושה אותם לעבדים.[440] הסבר זה, המעלה על הדעת את דבריו של רוסו **בעל האמנה החברתית**,[441] נגוע לכאורה גם הוא בבעיה שהצגתי קודם לכן. מיקומה של ההשתלטות האלימה בתקופת עבר קדום ונשכח אינה מהווה הסבר לשאלה כיצד היתה השתלטות כזו אפשרית אז; מנין ניתן אז לשליטים כוחם לצוות, או מדוע התפתו בני האדם לתחבולת העורמה שלהם. ואולם, יתרונו של הסבר זה הוא, שלפחות באשר לחברת ההווה אין הוא מעמיד את כוח הכפייה של השלטון על האלימות ומכל מקום לא על האלימות לבדה. בני האדם רגילים להיות עבדים ורוצים בשעבוד. טבעם כבני חורין נשחק ונשחת על ידי ההרגל לציית. הם בודים לעצמם שקרים המצדיקים את השעבוד. כך, למשל, הדת. המעמדות הפריווילגיים שבתוך העם מעדיפים בסופו של דבר את היתרונות שמקנה השעבוד על פני אלה של החירות.[442]

יותר משהמדינה היא תולדה של כפייה חיצונית, מקורה בשקיעה ובהתנוונות של הרוח המקשרת, וכאן אני חוזר מאטיין די לה בואטי אל לנדאואר. כשבני האדם מוותרים על חירותם ועל הסדר החברתי המושתת על קהילות ובריתות, באה המדינה ויורשת את מקומם של אלה. זה קורה בתקופות של "ירידת" הרוח. המדינה היא תחליף הרוח או רוח בביטויה המסולף. האנשים נאלצים לחיות בתוך יחסי שלטון, משום שאינם מסוגלים, או אינם רוצים עוד, לחיות בצדק, בשיתוף ובשוויון.[443] אבל אם כך, הרי אי אפשר להחזיק עוד בפתרון האנרכיסטי של בקונין ושל קרופוטקין. המהפכה שתשבור את כוחם של המדכאים לא תשים קץ לדיכוי אלא רק תוליד דיכוי חדש. עריפת ראשו של המלך רק תצמיח ראש־מלך חדש. אין זאת שההמונים משועבדים משום שקיימת מדינה אלא להפך, המדינה קיימת משום שההמונים משועבדים. ביטול אמיתי של המדינה לא יכול, לדעת לנדאואר, להיות אקט שוללני־הרסני. הוא חייב להיות מעשה של בנייה מחודשת. בני האדם צריכים לממש מחדש את חירותם, להשתחרר מן העבדות מרצון שבחרו בה, ואז תתמוטט המדינה מאליה. ביטול המדינה לא יביא, כשלעצמו, להתגברות על הניכור. יש להתגבר על הניכור, ואז תבוטל המדינה.

תיאוריו של לנדאואר את החברה המנוכרת הם, אולי, המקומות בהגותו שבהם הוא קרוב ביותר אל מרקס ובמיוחד אל מרקס המוקדם, זה של **ביקורת פילוסופיית**

המשפט של היגל, **של לשאלת היהודים וכתבי יד כלכליים־פילוסופיים**. כמה מובאות **מקריאה לסוציאליזם** ימחישו זאת היטב:

במקום שיש רוח, יש חברה. במקום שיש חוסר־רוח, יש מדינה. המדינה היא תחליף לרוח...

שכן, משהו הדומה לרוח ופועל, הלוא מחויב להיות. אנשים חיים אי אפשר להם להתקיים בלי רוח אפילו שעה אחת... והרוח, המעלה את היחידים למדרגת כלל, למדרגת עם, קרויה היום בשם אומה. אומה ככורח טבעי של עדה מלידה היא רוח־קדומים יפה שאין כליה שולטת בה. אך אומה בהזדווגותה למדינה ולאלימות היא אכזריות מעושה וטיפשות זדונית. ובכל זאת האומה היא תחליף לרוח, שנעשתה דבר שבהכרח לאנשים החיים בימינו כמי שהורגל בסם ובאמצעי שיכרון, מעין אלכוהול.[444]

במקום שהיינו צריכים להשכין חיים בתוכנו, השכנו בינינו את המוות; הכול נהפך לעצם דומם ולאליל של דברים: אמון והדדיות הפכו לקפיטל; אינטרס משותף נהפך למדינה; התנהגותנו ויחסינו נהפכו ליחסים קפואים.[445]

הכסף בלע יחסים אל תוכו...

אך מי אינו רואה... שהכסף, שהאל, איננו אלא הרוח, שפרחה ויצאה מן האדם ונהפכה לעצם חי, לעצם־לא־עצם, שהוא הטעם של חיינו שנהפך לשיגעון?... ובמידה שהעשרנו את הכסף והענקנו לו כוח הולדה, בה במידה רוששנו את עצמנו ומצצנו מתוכנו את הלשד, מכולנו... אנחנו קבצנים וכסילים ואווילים, הואיל והכסף נהפך לאלוהים, לזולל אדם.[446]

אנו רואים, שבתיאור החברה המנוכרת לא התמקד לנדאואר במדינה בלבד אלא ביקר גם את הקפיטליזם, ומכל מקום – את התפקיד החברתי של הממון.[447] מרקס ראה בהוויה החברתית המנוכרת את הפוטנציאלים של השחרור. גישתו של לנדאואר פסימית ואולי ריאליסטית יותר. הניכור השורר בכול וההשחתה המוחלטת של היחסים החברתיים מעמידים בספק את עצם האפשרות של השחרור ומכל מקום – את אפשרותה של מהפכת שחרור. קשה לפטור את דבריו של לנדאואר כמופרכים, שעה שהוא אומר (ב־1911):

בשעת מהפכה היו יורדים היום לעולם ערבוביה נוראה, תוהו־ובוהו בהמי ממש, חוסר ישע ילדותי. מעולם לא היו האנשים נטולי עצמאות וחלשים כל כך כבשעה זו, שבה הגיע הקפיטליזם לידי פריחתו: לידי שוק עולמי של רווחים ולידי פרולטריון.[448]

מקום אחר שבו לנדאואר ה"רומנטיקן" מתגלה כריאליסט קודר, ואולי גם מרחיק

ראות ממרקס, הוא הדיון שלו ב"התמדת הקפיטליזם".[449] לנדאואר הקדיש כ־20 עמודים מקריאה לסוציאליזם לביקורת מקיפה של התזה המרקסית על התמוטטות הקפיטליזם.[450] התזה הזאת גורסת, בתמצית, כי אופן הייצור הקפיטליסטי חייב, על פי הגיונו הפנימי, להביא עצמו לידי קריסה וחורבן. הקפיטליזם מגדיל כל הזמן את האנרכיה ביחסים הכלכליים; הוא יוצר בחברה פילוג דיכוטומי המעמיק והולך בין פרולטרים ובעלי הון על ידי כך שהוא דוחף כל הזמן את בני מעמדות הביניים – ועמם גם חלק מן הקפיטליסטים שלא עומדים בתחרות – אל תוך הפרולטריון; והוא דוחק כל הזמן את מצבם הכלכלי של הפרולטרים כלפי מטה, עד לנקודה שבה "אין להם דבר להפסיד זולת כבליהם". לנדאואר הראה בחיבורו, כי מרבית ההנחות המרכיבות את תזת הקריסה של הקפיטליזם הופרכו באופן אמפירי־היסטורי. הקפיטליזם גילה חיוניות מפתיעה, ופיתח – מתוך עצמו – דרכים להכיל את סתירותיו הפנימיות ולמנוע את הקריסה. מבחינה זו, טען לנדאואר, היה מרקס דווקא נביא אמת. לא שנבואותיו התגשמו, אלא שהקפיטליסטים למדו מדבריו של מרקס מהי הסכנה הנשקפת להם אם ימשיך הקפיטליזם במסלולו ההרסני. התזה על התמוטטות הקפיטליזם השיגה, באופן פרדוקסלי, את התוצאה ההפוכה מזו שכיוון לה מרקס: היא שימשה אזהרה והמשטר הקפיטליסטי שעה לאזהרה ושינה את מסלולו.[451]

לנדאואר מונה את האמצעים שבהם נקט הקפיטליזם כדי למנוע את קריסתו. ראשית, הקפיטליזם הצליח ליצור ביקוש מתמשך לסחורותיו. הקפיטליזם לא רק סיפק צרכים אלא גם יצר צרכים חדשים. חפצי מותרות, ואפילו מותרות הבל, קיבלו אופי של צרכים, כלומר של ביקוש צרכני, ואיפשרו בכך את התמדת הביקוש, וכפועל יוצא – את התמדת הייצור.[452] דומה שלנדאואר עצמו לא היה ער לחשיבותה העקרונית של הבחנה זו. הוא נעזר בה כדי להסביר מדוע, למרות הגידול בכוח הייצור, לא נעלמים, בתוך הקפיטליזם, המפעלים הקטנים, טכניקות הייצור המיושנות והמסחר הזעיר. נראה שכאן הפריכה ההיסטוריה דווקא את לנדאואר ולא את מרקס: כלכלת העולם המערבי היתה נתונה במאה ה־20, ולפחות במחציתה השנייה של המאה, בתהליך רציף פחות או יותר של מונופוליזציה של הייצור, המסחר וההון. העסקים הקטנים הוסיפו להתקיים, ואולי אף לשגשג בזמנים ובמקומות שונים, אבל חלקם היחסי בשוק קטן והלך, בעוד שחלקם של התאגידים ושל הפירמות הגדולות גדל והלך.[453] ובכל זאת, ההבחנה, שהקפיטליזם יוצר ביקושים חדשים, באורח מניפולטיבי, כדי לספקם בייצור קפיטליסטי, כלומר: שהוא משמר, באורח מלאכותי, תודעה של מחסור, מחסור סובייקטיבי, הבחנה זו של לנדאואר חיונית לשם הבנת כוחו הנמשך של הקפיטליזם.

שנית, אומר לנדאואר, היצרנים והסוחרים לומדים לשתף ביניהם פעולה במלחמתם נגד הצרכנים. יצרנים וסוחרים קטנים אף מקימים מוסדות חלקיים של קואופרציה. "הקפיטליזם מגלה בכל אתר ואתר את חיוניותו", אומר לנדאואר, "ובמקום שצורותיו תשמשנה מעבר לסוציאליזם, הריהו משתמש, להפך, בצורה הקואופרטיבית והעזרה ההדדית, שהיא צורה סוציאליסטית אמיתית, למטרותיו הוא: לניצול הצרכנים והמונופולין של השוק".[454]

הגורם השלישי להתמדת הקפיטליזם הוא תפקידה המווסת של המדינה. בתחום

יחסי החוץ, מתבטא תפקיד זה בכך שמדיניות מכס והסכמים בין־לאומיים מונעים מן הקפיטליזם של ארץ אחת למוטט את זה של ארצות אחרות.[455] בתחום יחסי הפנים, פועלת המדיניות הסוציאלית של המדינה לתיקון מסוים של הנזקים שגורם הקפיטליזם ל"שכבות החלשות":

> המדינה שקדה בכל מקום על כך, שעוקציו החריפים ביותר של הקפיטליזם יוקהו. קוראים לזה: מדיניות סוציאלית. בלי ספק הביאו עמהם חוקי הגנת העובד ביטחונות מסוימים מפני ספיחי הפרא של הקפיטליזם, ניצול ילדים ונוער; וגם בדרך כלל השביח מצבו של הפרולטריון, ועמו גם מצבו של הקפיטליזם, על ידי התערבותה של המדינה, תחיקתה ודאגתה לעתיד. השפעה כזו ממש היתה גם לחוקי ביטוח פועלים, בייחוד לביטוח מפני מחלה.
>
> אולם חשובות מן ההשפעות הממשיות של תחיקה זו בשביל הקפיטליזם היו תוצאותיה המוסריות. היא טישטשה את ההבדלים בין מדינת העתיד ובין מדינת ההווה לא רק בשביל המוני הפרולטרים, אלא גם בשביל הפוליטיקאים. המדינה כבשה לעצמה ולמשטרה שלה ספירת השפעה חדשה: הפיקוח על בתי החרושת, התיווך בין הפועלים ובעלי המפעלים, הדאגה לפרולטרים חולים, זקנים, נכים, ההגנה לא רק מפני הסכנות שבבתי החרושת, אלא גם מפני אלו הכרוכות במצב שאינו בטוח. היחס האבהי של המדינה, האמון הילדי במדינה ובתחיקתה גברו ועלו. הלך הרוח המהפכני של ההמונים ושל המפלגות המדיניות נחלש במידה ניכרת.[456]

דבריו אלה של לנדאואר אינם רק ניתוח מדויק של תקופתו. הם נקראים כנבואה חודרת ומדויקת של "מדינת הרווחה", כפי שהתעצבה בעולם המערבי במחצית השנייה של המאה ה־20. מדינת הרווחה פעלה כמעין מנגנון לוויסות ולריסון של הקפיטליזם – אם כי היו דרושות שתי קטסטרופות בדמות מלחמות עולם ובתווך משבר כלכלי עמוק, כדי שיעוצב אמצעי מווסת זה.[457] הפִּסקה השנייה שצוטטה לעיל כבר מעמידה אותנו על התוצאות החשובות של תהליך ריסון הקפיטליזם מבחינת מצבו האובייקטיבי והסובייקטיבי של הפרולטריון.

יסוד מהותי של תזת התמוטטות הקפיטליזם המרקסיסטית, הוא התהוות הפרולטריון מבחינה אובייקטיבית וסובייקטיבית כסוכן מהפכני, כמעמד כשלעצמו ובשביל עצמו. על פי תזה זו, התהוותו האובייקטיבית של הפרולטריון נובעת מכך שהקפיטליזם דוחף המונים גדולים יותר ויותר אל שורות הפרולטריון ומביא להאחדה בתנאי החיים של הפרולטרים. בנוסף, הציבור הפרולטרי כולו מוּצָא אל מחוץ לחברה. ההתהוות הסובייקטיבית של הפרולטריון תלויה בכך שהפרולטרים יבינו את מצבם, את הסיבות למצבם ואת הדרך לשינוי. והנה, מראה לנדאואר, שהקפיטליזם, במקום שיאחד את הפרולטרים וידחוק אותם אל מחוץ לחברה ולמדינה, עושה בדיוק את ההפך: הוא מפצל את הפרולטריון לכוחות בעלי אינטרסים מנוגדים[458] ובה בעת משלב את הפרולטריון המפוצל כולו בתוך הסדר החברתי השורר.[459]

ככל שמשתכלל אופן הייצור הקפיטליסטי, מופיעים בתוכו עובדים שכירים בעלי עמדות פריווילגיות: מנהלים, עובדים מומחים וכדומה. מצבם של עובדים אלה, טוען לנדאואר, שונה לחלוטין ממצבם של העובדים בעמדות הנחותות. הראשונים מרוויחים מן הקפיטליזם ולכן האינטרס הפרטי שלהם משולב בסדר הקפיטליסטי. בנוסף, הביאה התחזקותם של האיגודים המקצועיים לשילובו של ציבור השכירים כולו בתוך הסדר החברתי של הקפיטליזם. באמצעות ההתארגנות מצליחים הפועלים למכור את סחורתם – את כוח עבודתם – בתנאים טובים יותר. בכך אין הם מבטלים את הקפיטליזם, ש"נשמת אפו" היא שוק של סחורות, אלא משתלבים בתוכו. הצלחתם לא משחררת אותם אלא רק ממירה את "הכבלים הרדיקליים"[460] בכבלים נוחים יותר. עקב כך, נחלש הדחף המהפכני. לפרולטרים כבר יש מה להפסיד זולת כבליהם. המהפכה הקומוניסטית מאבדת, אם כן, את הסוכן המהפכני שלה, שספק אם הוא קיים עוד כמעמד "כשלעצמו", וודאי שאינו קיים "כשלעצמו ובשביל עצמו". "הסוציאליזם לא יבוא בדרך התפתחותו הנמשכת של הקפיטליזם", מסכם לנדאואר, "ולא יבוא על ידי מלחמתם של הפועלים כיצרנים בתוך הקפיטליזם".[461]

בניתוח שלו את "התמדת הקפיטליזם", אם כי לאו דווקא במסקנותיו, הטרים לנדאואר היסטוריונים, סוציולוגים ופילוסופים שונים במאה ה־20, שלפחות חלקם היו מרקסיסטים במובהק, למשל, אנשי "אסכולת פרנקפורט". לנדאואר לא הסיק מניתוח זה כי הסוציאליזם הוא בלתי אפשרי, אלא רק שאין להשיגו על ידי פעולה בתוך המערכת הכלכלית המנוכרת של הקפיטליזם ובתוך המערכת החברתית המנוכרת של המדינה.

זה מביא אותנו שוב אל לב המחלוקת של לנדאואר עם המרקסיזם ואל התשתית העקרונית של מחלוקת זו. בעמודים האחרונים הדגשתי היבטים אמפיריים, סוציולוגיים, כלכליים והיסטוריים של המחלוקת; כאן יש לחזור ולהציג את היסוד הפילוסופי שלה. על פי מרקס, צריך לברוא את החברה החופשית תוך שימוש בכליו של הדיכוי, ובפרט בכלי המדינה: הפוליטיקה, המפלגה הפוליטית, המאבק הפוליטי. לטענת לנדאואר, נוצר בכך אצל מרקס פער בלתי נסבל בין המטרה לבין האמצעים. אי אפשר ליצור את החירות בכליו של הדיכוי. המחלוקת אינה בשאלת זיהויה של המציאות כמנוכרת. גם מרקס וגם לנדאואר תיארו את הפוליטיקה באופן דומה למדי, כחברתיות מנוכרת.[462] המחלוקת היא באשר לתפיסה הדיאלקטית, שלפיה יש להתגבר על הניכור מבעד (through, durch) לניכור. לנדאואר דוחה את הדיאלקטיקה ההיגלית בלבושה המרקסיסטי ומאמץ, בעצם, השקפה קאנטיאנית. הניתוח שלו על מהות המדינה נראה כהמשך ישיר לחיבור **תשובה לשאלה: נאורות מהי** של קאנט. עמדתו של לנדאואר, שעל פיה הרצון החופשי (שביסודו הכרה מוסרית) הוא גורם יחידי – הכרחי ומספיק – להגשמת הסוציאליזם, מעלה על הדעת את תורת המוסר של קאנט.[463]

לנדאואר שותף לאנרכיסטים שקדמו לו בוויכוח שלהם עם מרקס. גם הוא דחה את ההשקפה המרקסית, שלפיה יש לבטל את הפוליטיקה ביטול דיאלקטי, שראשיתו שימוש בכלים של הפוליטיקה. אבל לנדאואר חרג מבקונין ומקרופוטקין בכך שלשיטתו, גם תורת המהפכה שלהם היא פוליטית. הניסיון להרוס את המדינה

"מבחוץ" הוא פוליטי לא פחות מן הניסיון להרוס אותה "מבפנים". הניסיון להרוס את המדינה מבפנים רק יביא להתמדת המדינה. הניסיון להרוס את המדינה מבחוץ יביא, לכל היותר, להרס של מדינה אחת ולהחלפתה במדינה אחרת. שכן, יסודות השלטון המדיני אינם נמצאים בכוח הכפייה של השליטים אלא בנפשותיהם של הנשלטים.

מהי תורת המהפכה שמציג לנדאואר כאלטרנטיבה, הן למרקס והן לאנרכיסטים? מה הוא המעשה המהפכני שבו יש להתחיל? התשובה מצויה בחלקו האחרון של החיבור **קריאה לסוציאליזם**, בחלק הנפתח במילים: "כיצד נתחיל אפוא בדבר? כיצד יבוא הסוציאליזם? מה יש לעשות? לעשות בראש וראשונה? לעשות לאלתר? להשיב על כך, זהו מתפקידנו לבסוף".[464]

וכך משיב לנדאואר:[465] אלה המעטים הרוצים בסוציאליזם, המבקשים לשים קץ למדינה הפוליטית ולקפיטליזם, צריכים להתחיל לאלתר בבנייתה של אלטרנטיבה סוציאליסטית. השלילה המעשית של המדינה אין פירושה – כפי שטעו לחשוב אנרכיסטים כמו בקונין וקרופוטקין – הסתערות אלימה על המדינה. השלילה המעשית מתחילה במעשה פוזיטיבי של בניית אלטרנטיבה למדינה – הקמתן של קהילות שיהוו תשתית לחברה חדשה, א־פוליטית. באותו אופן, השלילה המעשית של הקפיטליזם אינה "השביתה הכללית" אלא דווקא העבודה: העבודה במערכות ייצור חדשות, א־קפיטליסטיות. ההסתערות הישירה על מוסדות המדינה אינה בת ביצוע, ומכל מקום לא תועיל, שכן המכשלה המהותית, שממנה שואבת המדינה "החיצונית" את כוחה היא "המדינה שבלב", היינו: ההשתעבדות מרצון של ההמונים למרות המדינית. שיקומה של רוח האדם, שיקום כושרם של בני האדם לחיות חיים של שיתוף מתוך חירות, הוא תהליך ארוך שיימשך שנים רבות ואולי דורות. אלא שאפשר להתחיל בו בכל רגע שקבוצת אנשים מוצאת בקרבה את העוז לעשות מעשה. גם בכך נבדל לנדאואר מן המרקסיסטים: לשיטתו, הדרך אל השחרור היא ארוכה ונפתלת אבל אפשר להתחיל בה מיד, בעוד שהם מתארים דרך קצרה, מהירה ודרמטית – המהפכה הפוליטית – אלא שעוד לא הגיעה השעה ללכת בה.

הדגש בדרך השחרור שמציע לנדאואר הוא על המעשה, על הבנייה, על היצירה. בראשית פרק זה קראתי לכך "קונסטרוקטיביזם". הביקורת היחידה שהציג לנדאואר על אטיין די לה בואטי, ההוגה איש המאה ה־16 הנערץ עליו, היא שתורת השחרור שלו עומדת על ההימנעות מן הציות, על הסירוב להישמע לצו השליט. זהו ביטוי של רוח מהפכנית, שעברה מדי לה בואטי אל אנרכיסטים מודרנים. אלא שהיא רוח המבוטאת על דרך השלילה בלבד; היא אומרת רק מה לא לעשות: "[מסתו של די לה בואטי] מייצגת את הרוח, שעליה אנו אומרים, שהיא רוח רק בספירת השלילה, אבל בספירת השלילה היא רוח... אולם חסרה ההכרה, או שהיא מפותחת בצורה קלוקלת, ואין בה כדי שיאמר: לא על ידי שלטון, אלא".[466] כשם שלנדאואר כפר בביטול המדינה על ידי הסתערות אלימה, כך לא הסתפק בביטולה על ידי הימנעות וסירוב בלבד. בלשון השאולה מהיגל ולא מלנדאואר אפשר לומר: שלילה כזאת של המדינה עדיין היא שלילה מופשטת. עליה ללבוש לבוש קונקרטי. לדידו של לנדאואר, השלילה הקונקרטית של המדינה היא הקמת מסגרות חברתיות אלטרנטיביות למדינה,

כלומר: היא מעשה פוזיטיבי של בנייה. זהו המשך הפסוק החסר, לדעת לנדאואר, בדבריו של די לה בואטי – ההצבעה על הדרך הנכונה לאחר פסילת הדרך השגויה.

לנדאואר קרא, אפוא, להקמת קהילות שיתופיות סוציאליסטיות מחוץ למרכזי התעשייה של הקפיטליזם, שהם גם מרכזי השלטון של המדינה ומרכזי התרבות של ציוויליזציה נעדרת רוח. כלומר: מחוץ לערים הגדולות. קהילות כפריות אלה אמורות להיות מושתתות, מבחינה יצרנית, על חקלאות, מלאכה ותעשייה זעירה, הנעזרת בטכנולוגיה המודרנית. בתוך כל קהילה, ובין הקהילות, אמורה להתקיים מידה גדולה של סולידריות, שותפות וערבות הדדית, אבל הדפוס הכלכלי העיקרי בהקשר זה יהיה "משק חליפין צודק". כאמור, בעניין זה לא הגיעו שאיפותיו הסוציאליסטיות של לנדאואר עד כדי ביטול הקניין הפרטי ויחסי הסחורות. "משק חליפין צודק" פירושו שאין איש המנצל את עבודת רעהו באמצעות שליטה על אמצעי הייצור, שכוח הקנייה של כל אדם שווה בדיוק לכמות העבודה החברתית המועילה שהשקיע ושערכו של כל מוצר שווה בדיוק לכמות העבודה שהושקעה בו.[467]

הקהילות השיתופיות, בחזונו של לנדאואר, יתארגנו על פי העקרונות הבאים: ראשית, חירות מקסימלית לכל פרט. שנית, שותפות מתוך חירות בכל קהילה, ופדרציה מתוך חירות בין הקהילות השונות. באופן זה ייווצרו מעין מעגלים מתרחבים של שייכות: מן הפרט אל הקהילה, אל פדרציה מקומית של קהילות, אל פדרציה רחבה יותר וכו'. בכל המעגלים ישלטו העיקרון הפדרטיבי ועקרון החירות, והתפקידים והסמכויות יתמעטו בהתאמה להתרחקות מן המרכז, הפרט. לנדאואר הציב חזון זה של התארגנות בפדרציות של קהילות במקום החזון ה"מעוות" של מדינת עולם:

> הכרח הוא שייווצר הדבר הגדול ביותר, שהיה לעולמים...: אנושות עולמית, אנושות של כל הארץ כולה; אולם אין היא עתידה לבוא על ידי קישורים חיצוניים, ולא על ידי חוזים אלא בדרך של האינדיווידואליזם האינדיווידואלי ביותר ובדרך התהוותם של גופי חברה זעירים: בראש וראשונה הקהילה. יש לבנות משהו בעל היקף גדול ביותר, והבנייה מוכרחה להתחיל בזוטות.[468]

> החברה היא חברה של חברות־החברות; ברית של בריתות־הבריתות; קיבוץ של עדות־הקהילות; רפובליקה של רפובליקות־הרפובליקות. כאן בלבד יש חופש וסדר, כאן בלבד ישנה רוח; רוח שהיא עצמאות ושיתופיות, התקשרות ועמידה ברשות עצמו.[469]

אך העיקר בשיטתו של לנדאואר אינו חזון העתיד, אלא המעשה שבהווה. שוב ושוב הוא קורא להתחלה מיידית. בגוף ראשון הוא אומר: "אם נאבה ואם נמאן, אנו לא נסתפק בדיבורים בעלמא; הלוך נלך הלאה. אין אנו מאמינים עוד בקו החוצץ בין הווה ועתיד; אנו יודעים: 'אמריקה היא כאן או בשום מקום לא!' מה שלא נעשה עכשיו, ברגע זה, שוב לא נעשה עולמית".[470] ובלשון ציווי: "אך התחילו נא

עכשיו; התחילו בקטון הדברים ועם קבוצת אנשים קטנה ביותר!".[471] כל קבוצת אנשים יכולה להתחיל במעשה. המכשול היחידי הוא ההכרח להשיג חלקת קרקע. כיוון שהקרקע הוכרה כקניין פרטי, צריכים המתיישבים הסוציאליסטים לרכוש אדמה בכסף. הבעיה האגררית הטרידה את לנדאואר לא מעט, והוא היה מוכן, לפחות בשלב הראשון, כמעט לכל סוג של פתרון שיאפשר לקבוצת אנשים לרכוש כברת אדמה. מרגע שנרכשה האדמה, אין עוד מניעה עקרונית להתחיל במעשה: "אנו יכולים לכונן מושבות, שלא תוכלנה, כמובן, להשתחרר במחי אחד ולא במידה שלמה מן הקפיטליזם. אולם אנו יודעים עכשיו, שהסוציאליזם הוא דרך, דרך המרחיקה מן הקפיטליזם, ושלכל דרך יש התחלה. הסוציאליזם לא יצמח מתוך הקפיטליזם, הוא יצמח כנגדו, הוא ייבנה ויכונן כנגדו".[472]

לנדאואר ידע היטב שקריאתו זו תמצא הד בלבם של מעטים בלבד, ומעטים אלו, יש להניח, יהיו מחוגי האינטליגנציה ומן המעמד הבינוני. מכל מקום, ודאי שהמוני הפרולטריון לא יצטרפו לפרויקט "אוטופיסטי" כזה בשלב הראשון. לנדאואר ויתר במודע על ההמונים, ומשום כך יש מקום לשאול האם ראויה בכלל שיטתו שנראה בה תורת שחרור. היחס אל החברה בכללותה הוא מבחינה זו "קו פרשת מים". תורה המוותרת – באופן עקרוני – על האמנסיפציה של החברה כולה אינה תורת שחרור, ומכל מקום אינה תורת שחרור סוציאליסטית. במקומות מסוימים נראה שלנדאואר אכן החזיק בעמדה אסקפיסטית או, לפחות, התקרב אליה מאוד. כך הוא כותב, למשל, במכתב מ־1900:

> אמנם המילה המתאימה ביותר בשביל השקפת עולמי היא, לדעתי, אנרכיזם. גם לא השלכתי את חברת העתיד האנרכיסטית מעבר לסיפון, אלא רק את האמונה באפשרות הגשמתה על ידי המוני בני האדם החיים עכשיו או באיזה שהוא זמן הנראה לעין. לעומת זאת מאמין אני בתבוניותה ובאפשרות מימושה בקרב אנשים שהם, במידה מסוימת, נבונים ובעלי רצון טוב. לכל היותר מאמין אני ביישובים אנרכיסטיים קטנים, אשר הלא־אנרכיסטים, בסופו של דבר, יניחו להם לנפשם. [אפשר לטעון נגדי] שהאנרכיזם חייב להיות עניינו של כל המין האנושי או של האנושות התרבותית. אין זה, לפי דעתי, בהכרח כלול במונח.[473]

מכתב זה נכתב בתקופה שבה היה לנדאואר שרוי בהתבודדות ובייאוש לאחר שורה של כישלונות במהלך שנות התשעים. כבר ב־1901 התרחק לנדאואר, במידה מסוימת, מן האסקפיזם המבוטא בציטוט לעיל, כפי שאפשר לראות בחיבורו **דרך התבדלות – אל החברותא**. ב־1907 חזר לנדאואר לפעילות ציבורית, וחיבוריו מאותה תקופה ואילך מבטאים באופן נחרץ עמדה שונה. הקהילות השיתופיות לא מתוארות עוד כהשתחררות בלבד מן החברה הקיימת אלא כצעד ראשון בדרך לשחרור החברה. בהמהפכה, בשלושים הנחות יסוד סוציאליסטיות, בי"ב העיקרים של הברית הסוציאליסטית ובקריאה לסוציאליזם, לנדאואר לא גרס ויתור עקרוני על "העם" ולא

הסתפק בשחרורם החלקי של קומץ אינטלקטואלים זעיר־בורגנים. שוב ושוב הדגיש, שהסוציאליזם יתגשם ממש רק כשיהיה לסוציאליזם של ציוויליזציה, לציוויליזציה סוציאליסטית. מכאן, שהקהילות הסוציאליסטיות הקטנות ששאף לנדאואר להקים לא נחשבו מספיקות כתחליף לשחרור החברה בכללותה. יתרה מזאת, גם קהילות אלה עצמן לא יהיו סוציאליסטיות במובן שלם – הן לא יוכלו להגשים את הסוציאליזם הגשמה מלאה בטרם תשתנה תכלית שינוי רשת ההקשרים החברתיים והכלכליים שבין הקהילות האלה לשאר החברה. כלומר: לפני שתאורגן החברה כולה באופן סוציאליסטי.[474] כפי שראינו, דבר זה פירושו אצל לנדאואר שהחברה תאורגן כמערכת פדרטיבית של קהילות. מכאן, שבשלב עתידי זה לא יהיה עוד תוקף להבחנה בין "הקהילות" לבין "שאר החברה": החברה תהיה הקהילות המאוחדות. רק אז יוגשם הסוציאליזם – בכל קהילה ובחברה כולה.

ה"ויתור על ההמונים" הוא, אפוא, ויתור טקטי וזמני בלבד. בתורתו של לנדאואר קיים מתח פנימי בין מחויבות מוסרית לכלל, ותפיסה אוניברסליסטית של השחרור, לבין התלות המוחלטת של השיטה כולה במעשיהם של קומץ יחידים שיכוננו קהילות סוציאליסטיות למען עצמם. לנדאואר נתן שם למתח הזה בסיסמה הקולעת "להתרחק מן העם על מנת לחזור אל העם".[475] אבל קל יותר להגדיר את המתח הזה בסיסמה מאשר לשמר אותו בחיים. אפשר שהפער הלנדאוארי שבין מעשה פרטיקולרי למטרה אוניברסלית אינו קטן יותר מן הפער המרקסיסטי שבין מעשה פוליטי למטרה א־פוליטית, שלנדאואר ביקר בחריפות רבה כל כך. בשל עליונות הפרקסיס על התיאוריה, או קדימות המעשה המיידי על פני המטרה הרחוקה, טען לנדאואר שהמרקסיזם נוטה לשקוע בפרקסיס פוליטי לשם עצמו ולשכוח את מטרת השחרור. מאותם שיקולים צריך לנדאואר להסביר כיצד תימנע בקהילות השיתופיות "שלו" הנטייה להסתפק בשחרור פרטי וחלקי ולשכוח את מצוקת ההמונים.

נראה שזו היא הסיבה שלנדאואר, עם שהתרחק מן המרקסיזם ומן האנרכיזם ה"קלאסי", שימר בשיטתו משהו מן התפיסה המקובלת של המהפכה, וליתר דיוק: של הרגע המהפכני בהיסטוריה. עובדה זו סמויה במקצת מן העין. לכאורה נדמה שמודל השחרור של לנדאואר מתאר התפתחות הדרגתית של כפרים שיתופיים שילכו ויתרבו, יעמיקו וירחיבו את הקשרים הפדרטיביים ביניהם, עד שלבסוף תחליף הפדרציה הזאת את המדינה. קריאה מדוקדקת מגלה תמונה שונה במקצת:

> והיה אם מושבות סוציאליסטיות תהיינה נפוצות בכל מקום בארץ... מושבות ניכרות לעין, שבהן תורגש חדוות חיים בלתי מצויה אם כי שלווה – אז תהא הקנאה הומה בקול הולך וחזק, אז, מאמין אני, ינוע העם, אז יתחיל העם להכיר, לדעת, להתמלא ביטחון: רק אחת חסרה, אחת שהיא מן הדברים החיצוניים, כדי לחיות חיים סוציאליסטיים, חיים של שפע ואושר: האדמה. ואז ישחררו העמים את האדמה ולא יוסיפו לעבוד לאליל, כי אם לאדם.[476]
>
> זאת תעשה רק הדוגמה.
>
> אנו מוכרחים להראות דוגמה של חלוצים.[477]

או אז יהיו המעטים לרבים, וגם הרבים עדיין יהיו מעטים. מאות, אלפים, מאות־אלפים – מעט מדי, מעט מדי!
והם יתרבו ועדיין יהיו מעטים מדי.
אף על פי כן יתגברו על המכשולים; כי כל הבונה ברוח האמיתית, סותר, תוך כדי בניין, את המכשולים החזקים ביותר.
וסוף סוף, סוף סוף יתחיל הסוציאליזם, שלהט ויקד זמן רב כל כך, גם להאיר. והאנשים, העמים, ידעו בוודאות רבה: הסוציאליזם והאמצעים להגשימו, נמצאים לגמרי בתוכם וביניהם ושום דבר אינו חסר להם מלבד אחת: אדמה! והם ישחררו את האדמה; כי שום איש אינו מפריע עוד לעם, מאחר שהעם עצמו אינו עומד עוד כמכשול בדרכו.[478]

בין הפדרציה המתרחבת והולכת של קהילות שיתופיות "מחוץ" למדינה או "בצד" המדינה לבין החברה הסוציאליסטית, המאורגנת כולה כפדרציה של קהילות, מפריד, אפוא, שלב עקרוני; שלב שאפשר לקרוא לו "תנועת העם". נראה שאין להבין את "תנועת העם" אצל לנדאואר, אלא כ"רגע מהפכני", כסערת מהפכה שבה מצטרפים ההמונים למעשה השחרור, כקפיצה איכותית של תהליך השחרור. יש דמיון עקרוני בין התפקיד שייחס לנדאואר לקהילות השיתופיות לבין התפקיד שייחס מרקס למאבק הפוליטי של הפרולטריון המאורגן במסגרות הפוליטיות של המדינה הבורגנית: בשני המקרים, ההישגים המיידיים אינם העיקר. העיקר הוא פקיחת עיניהם של ההמונים בדבר האפשרות הריאלית לחיים טובים יותר ובדבר הכוחות המצויים בהם־עצמם להגשמתה של אפשרות זאת. מכיוון אחר, יש דמיון בין הקהילות השיתופיות של לנדאואר ל"קהילות המופת" של האוטופיסטים הראשונים, אואן, פורייה ודומיהם. כאן גם כאן, המטרה העיקרית היא להוכיח את יתרונותיו של הסוציאליזם.[479] אלא שהאוטופיסטים הקלאסים קיוו להשכיל בדרך זו את השליטים; לנדאואר, לעומת זאת, שאף להשכיל את ההמונים.[480]

הצגתי, בפרק זה את תורת השחרור של לנדאואר בהקשר הכללי של הגותו. כמובן, מתחייב כאן דיון ביקורתי במשנתו של לנדאואר, ובעיקר בפרקטיקה האמנסיפטורית שלו. ואולם, נראה שיש טעם לדחות את הדיון הזה ולערוך אותו לאחר הדיון במרטין בובר ולבקר את הפילוסופיה של לנדאואר ושל בובר גם יחד. זאת, משום שהפילוסופיה של בובר קרובה קרבה יתרה לזו של לנדאואר, עד כדי כך שאפשר לדון בהן כשתי חטיבות של מגמה אחת. מצד שני, בובר אינו חוזר על משנתו של לנדאואר; מבחינות רבות הוא פילוסוף מעמיק יותר מלנדאואר ותורתו מתקנת, במידה רבה, כמה מן הבעיות העקרוניות שבשיטת קודמו. הבעיות העקרוניות האלה הן המוקד שאליו יש לכוון את הביקורת. מסיבה זו, מוטב לבקר את הגירסה החזקה של התיאוריה, המשכנעת יותר, מאשר את גירסתה החלשה. אציג, אפוא, את עמדתו של בובר, ואחר כך אדון באופן ביקורתי בתיאוריה הסוציאליסטית הקומונלית־אוטופיסטית של לנדאואר ושל בובר גם יחד.

ואולם, אי אפשר לסיים פרק זה מבלי להציג טענה ביקורתית אחת, שאינה תיאורטית בלבד: הטענה בדבר הפער הגדול שבין התיאוריה של לנדאואר לבין הפרקסיס שלו־עצמו. לנדאואר גיבש את דרכו המיוחדת בסוציאליזם האנרכיסטי, המדגישה את מעשה ההגשמה לאלתר ובקבוצות קטנות, סביב 1900. הוא נרצח ב־1919. גם אם נניח שבשנות מלחמת העולם הראשונה פרויקטים קומונליים היו בלתי ניתנים להגשמה, בכל זאת היו לרשותו 15 שנים (מראשית המאה ועד פרוץ המלחמה) שבהן יכול היה להגשים את משנתו. אפשר לשאול, אפוא, מה עשה לנדאואר במרוצת שנים אלה לשם הגשמה מעשית של חיים קומונליים. התשובה היא – כמעט שום דבר. הוא כתב, נאם, ערך, פירסם מכתביו ותו לא. לנדאואר ושותפיו לדעה הקימו את ברית הסוציאליסטים – תנועה שבשיאה מנתה כ־1,000 חברים בכמה עשרות תאים בערים ובארצות שונות. ללא ספק יותר מן המינימום הנחוץ לשם התחלה – הרי מדבריו של לנדאואר עולה שכמעט לא קיים סף מינימום כזה. והנה, אף אחד מן התאים האלה לא התחיל בצעדים ממשיים לקניית אדמה, להתיישבות או לכינון שותפות. הם נשארו קבוצות דיון בלבד.[481] כך גם לנדאואר עצמו. לנדאואר האדם הפרטי לא נענה לקריאתו של לנדאואר הפילוסוף הסוציאליסט ומורה הדרך: "התחילו בקטון הדברים ועם קבוצת אנשים קטנה ביותר!"[482]

טענות אד־הומינם אינן מקובלות בדרך כלל בדיון פילוסופי, ובדין אינן מקובלות. יש טעם רב בטענה, כי התיאוריה של הפילוסוף עומדת בפני עצמה ויש לדון בה בפני עצמה. היא תקפה או מופרכת, בלי קשר לפעולותיו ולאורחות חייו של הפילוסוף שהגה אותה. ובכל זאת, נדמה שהמקרה שלפנינו מצדיק, ואולי אף מחייב, חריגה מסוימת מכלל זה. ראשית, בשל העוצמה הרטורית שבה מופיעה, בפילוסופיה של לנדאואר, התביעה להגשמה. אין הוא הפילוסוף היחידי שדרש לפעול, אבל הלהט המוסרי ועוצמת המחויבות והמעורבות האישית העולה מכתביו היא ודאי חריגה ביחס לפילוסוף, אם כי היא הולמת, אולי, נביא ומתקן עולם. שנית, הפילוסופיה של לנדאואר עצמה שואפת לבטל את הפערים שבהסותם מוצא תוקף האיסור על טענות אד־הומינם: הפער שבין תיאוריה לבין פרקסיס, בין אמצעים לבין מטרות, בין דיבור לבין מעשה, בין ההווה לבין העתיד. כיצד אפשר, אפוא, שלא להתריס כלפיו את מה שטען הוא נגד המרקסיסטים, לאמור: "רק ההווה ממשי הוא, ומה שאין אנשים עושים עכשיו, מה שאין הם מתחילים מיד בעשייתו, לא יעשוהו לעולם ועד".[483] הרי פרשת חייו של לנדאואר מהווה, כשלעצמה, ראיה למשפט זה. היא מהווה, אם כן, ראיה לצדקתו כתיאורטיקן, כאיש של אידיאות ולכישלונו כאיש מעשה המגשים את אמונתו בחייו. והלוא היה זה לנדאואר עצמו שאמר: "מה נחשבו בעינינו האידיאות, אילו היו לנו חיים?"[484]

ואפשר שאף יותר מכך. אפשר שעקרותו של לנדאואר בתחום המעשה עשויה לרמוז משהו גם על עקרות תיאורטית. עניין זה יפותח בפרקים הבאים, וכאן אסתפק ברמז בלבד. קריאה לסוציאליזם של לנדאואר הוא מניפסט יוקד הקורא להגשמה לאלתר של חיים סוציאליסטיים. אבל האם אך מקרה הוא שהחיבור מסתיים בהבטחה לאמירות נוספות,[485] אמירות ולא מעשים?

פרק 9

מרטין בובר – חברותא, פוליטיקה ואוטופיה

מרטין בובר זוכה במחקר האקדמי להגדרות שונות: אקזיסטנציאליסט דתי, מיסטיקן, הוגה דעות ציוני רלגיוזי, חוקר החסידות, מתרגם וחוקר של המקרא ועוד. חיבוריו נלמדים בעיקר בחוגים למחשבת ישראל. עובדת היותו פילוסוף סוציאליסטי הולכת ונדחקת בשנים האחרונות אל השוליים. יש בכך עוול מסוים כלפי האיש והפילוסוף, שראה עצמו כל ימיו כסוציאליסט. אבל חשוב מכך: התעלמות מן הסוציאליזם של בובר אינה מאפשרת הבנה הולמת של מכלול תורתו. הציונות של בובר, הפילוסופיה ה"דו־שיחית" שלו, וכן גם גישתו במחשבת ישראל היו קשורות באופן אימננטי לדרכו המיוחדת בסוציאליזם. אם מתעלמים מעניין זה, נותר המבנה של ההגות הבובריאנית כתלוי באוויר. הוא חסר אחד מנדבכיו המהותיים. על כך יש להוסיף שסילוק הסוציאליזם מהגותו של בובר מלווה במגמה המקבילה של סילוק הגותו של בובר ממחשבת הסוציאליזם, וכך מאבדת המחשבה הסוציאליסטית את אחד ההוגים החשובים והמקוריים שלה.

בובר פיתח משנה סוציאליסטית אנרכיסטית־קומונלית. הוא עצמו הכתיר את גישתו בשם "סוציאליזם אוטופי" (בספרו **נתיבות באוטופיה**)[486] והציב אותו כניגוד ל"סוציאליזם המדעי" מבית מדרשם של מרקס ושל אנגלס. בעקבות בובר אני נוקט בספר זה לחלופין בשמות "סוציאליזם ניאו־אוטופיסטי" ו"אוטופיזם קומונלי" ככינויים לזרמים בסוציאליזם המודרני, מאז סוף המאה ה־19, שהציבו במרכז הפרקסיס הסוציאליסטי את הקמתן של קהילות שיתופיות. התחילית "ניאו" ושם התואר "קומונלי", שבובר לא נזקק להם, נועדה כדי להבחין בין הזרמים הסוציאליסטיים האלה לבין האוטופיזם ה"קלאסי" שעבר, פחות או יותר, מן העולם, לפני מחצית המאה ה־19.

הספר **נתיבות באוטופיה**, שפורסם ב־1947, כשבובר כבר היה קרוב לגיל 70, הוא ההצגה השלמה ביותר של הגותו הסוציאליסטית. בובר צירף אל חיבור זה (בפרק ה"תוספות") קטעים שונים שכתב בשנים קודמות, שבאו כהשלמה וכהרחבה לתזות שהוצגו בחיבור המרכזי ואף החיבור המרכזי עצמו היה בעיקרו איחוד ועיבוד מחודש של דברים שנכתבו קודם לכן. השוואת החיבורים השונים של בובר מלמדת שתפיסתו הסוציאליסטית, אף שהתפתחה במהלך שנות יצירתו – עקב ההתפתחות האינטלקטואלית של בובר עצמו או כתגובה לאירועי הזמן – לא השתנתה ביסודותיה לפחות מאז 1918. החיבור **נתיבות באוטופיה**, על תוספותיו, ישמש כאן אפוא כמקור המרכזי לעיסוק בסוציאליזם של בובר, כשם ש**קריאה לסוציאליזם** שימש בסיס לדיון בסוציאליזם של לנדאואר.

בין **קריאה לסוציאליזם** מאת לנדאואר, מ־1911, ל**נתיבות באוטופיה** של בובר מ־1947 מפרידות כמעט 40 שנה.[487] ובכל זאת, נראה שיש טעם בהצבתם של החיבורים האלה בסמיכות זה לזה. אפשר לומר שהם מהווים, במשולב, את התשתית התיאורטית של זרם בסוציאליזם הקומונלי. אולי זה לא היה הזרם המפורסם ביותר בסוציאליזם של המאה ה־20, אך אני מעניק לו מקום מרכזי, בעיקר משום שהוא מציע תשובה הנבדלת עקרונית מתשובתם של המרקסיסטים וראשוני האנרכיסטים גם יחד לשאלה, "מה לעשות?" יש קווי דמיון בולטים בין שני החיבורים: בשניהם מוקדש חלק גדול של הדיון לפולמוס של המחבר עם מרקס ועם המרקסיזם; בשניהם נתפס המרקסיזם כסטייה מדרך המלך של הסוציאליזם, המוליכה מראשוני הסוציאליזם האוטופי, סן־סימון ופורייה, דרך אואן ופרודון, אל קרופוטקין וממנו אל תפיסה של "אנרכיזם קונסטרוקטיבי". בובר מציב בשלשלת זו את לנדאואר אחרי קרופוטקין, מה שלא יכול היה לעשות, כמובן, לנדאואר עצמו. שני החיבורים מציגים שילוב בין דיון תיאורטי לקריאה לפעולה. מבחינה אחרונה זו הם דומים ל**מניפסט הקומוניסטי** של מרקס ואנגלס. אם נאמר ששלושת החיבורים האלה משמרים בתוכם את המתח שבין עיון מדעי לבין כתב־תעמולה, הרי ש**נתיבות באוטופיה** קרוב יותר לקוטב העיוני. הלהט הקורא לפעולה ממותן אצל בובר באיפוק של חוקר זהיר. מבחינה סגנונית זו, שאולי אינה רק סגנונית, יש דמיון רב יותר בין **קריאה לסוציאליזם** ל**מניפסט הקומוניסטי** מאשר בין **קריאה לסוציאליזם** לבין **נתיבות באוטופיה**. ייתכן שזה נובע מהבדלי אופי שבין הכותבים, מהבדלי התקופות, או פשוט מן העובדה ש**המניפסט** ו**קריאה לסוציאליזם** נכתבו על ידי מחברים בני 30 ו־40, בעוד שאת **נתיבות באוטופיה** כתב אדם בן 70. מכל מקום, קווי הדמיון שבין **קריאה לסוציאליזם** ל**נתיבות באוטופיה** אינם מתמצים בסגנון או במבנה. הדמיון המהותי בין החיבורים הוא בתוכן – בתפיסה הסוציאליסטית הנפרשׂת בהם. דמיון זה מצדיק שנראה בשני החיבורים האלה פיתוחה של משנה סוציאליסטית אחת.[488]

ואולם, דווקא משום שאני מציג את לנדאואר ובובר כהוגים השותפים למגמה סוציאליסטית אחת, ההבדלים ביניהם חשובים לענייננו לא פחות מן הדמיון. בכמה עניינים מרכזיים נבדל **נתיבות באוטופיה** מ**קריאה לסוציאליזם**, ובדרך כלל, כפי שאראה בהמשך, מהווה הבדל זה תיקון ושיפור של התורה הסוציאליסטית־קומונלית. ההבדל

הראשון הניכר לעין הוא היחס השקול והמאוזן יותר של בובר אל מרקס. אף ש**בנתיבות באוטופיה** מתפלמס בובר ארוכות עם מרקס ועם המרקסיזם, הרי אין הוא נגוע באותה שנאה יוקדת שאפיינה את לנדאואר, ואפשר שדווקא משום כך הביקורת שלו משכנעת יותר. בשונה מלנדאואר, בובר מבדיל בין מרקס לממשיכיו המרקסיסטים. יתר על כן, הוא הכיר בחשיבותו של מרקס, בעומק העיוני של מחקריו ובתרומתו לסוציאליזם. זאת, לא רק בערוב ימיו – לנדאואר עצמו כבר ביקר את בובר בעניין זה, במכתב מ־1916.[489] בובר אף עמד על הדמיון המהותי שבין האנרכיזם שלו ושל לנדאואר לבין הקומוניזם של מרקס מבחינת המטרה או האופן שבו מתוארת החברה החופשית.[490] לנדאואר לא רק שלא ראה דמיון כזה אלא אף כפר בו מפורשות והציג את חזון ה"שחרור" המרקסיסטי כתמונת בלהות של "קפיטליזם מנוהל בידי המדינה".[491]

כשם שהביקורת של בובר על מרקס נחרצת פחות מזו של לנדאואר, כך ביקורת הקפיטליזם שלו נחרצת יותר. אם נעיין, למשל, במאמר מ־1945, נמצא שדבריו של בובר על "שלטון המכונות" בציוויליזציה המודרנית דומים מאוד לדבריו של מרקס בחיבורים שונים, מ**כתבי השחרות** ועד **לקפיטל**:

> הסכנה האורבת לאדם מן העולם הטכני היא, שעולם זה בעצמאותו שהאדם שיווה לו מתעצם ומתגדל ממנו והלאה ומשעבד אותו גופו. והרי לפי טבע הדברים סכנה זו לא היתה יכולה לצאת מצד העולם הטכני עצמו, אלא רק מצד האדם, מתוך שנתן לאותו עולם תוקף נוסף מעבר למה שמגיע לו לפי הכוונה הראשונית, תוקף שגדל והיה לכוח משתלט עליו, על האדם. דבר זה עשה בייחוד המעביד של תקופת מרום הרכושנות, בהשתמשו במכונות כדי לקבוע מחדש את היחס בין ביקוש והיצע בשוק העבודה ולשלוט מכוחם על העובדים: כיוון שהאדם הוכח כבלתי ראוי להיות מושלן של המכונות, כבשו הללו עד מהרה את האדם. כיום נעשה הפועל יותר ויותר למין נספח אורגני של המכונה, המעצבת באכזריות גדלה והולכת את דמות חייו, והוא גם מרוצה מכך משום שבשיטת הסרט הנע הקיצונית, בעוד שידו עושה אלפי פעמים אותה תנועת העזר הזעירה, קל למוחו בשעת מעשה לחשוב מחשבות, ודבר זה משביע את רצונו, שמברייה אחידה שהיה עד כה נעשה לשתי חטיבות בלתי תלויות זו בזו – חטיבה עובדת וחטיבה חושבת! ... עולם המכונות שנועד לפנים על ידי ממציאיו להיות עבד נאמן לרצון החבו־תי, כיום, כשעולם זה מוכרע לרצון נגד־חברתי, מגלה הוא עצמאות שטנית, כמו אותו מטאטא קסמים באגדה, ואלה שדימו בנפשם להיות אדוניו, לאמיתו של דבר אין עוד ביכולתם לעצור בו.[492]

בנקל אפשר לזהות בדברים האלה כמה יסודות חשובים של תפיסת "העבודה המנוכרת" נוסח מרקס. אכן, כאן כבמכלול הגותו של בובר לא ניתן מקום מרכזי, כפי שניתן אצל מרקס, לביקורת הסחורות והיחסים הסחורתיים ואפשר שמבחינה זו בובר דומה למדי ללנדאואר. אבל מצד שני, לא מופיע אצל בובר "שוק החליפין ההוגנים" התופס מקום

מרכזי בדמות שצייר לנדאואר לחברה החופשית. בובר הדגיש בשיטתו הסוציאליסטית דווקא את הצריכה המשותפת ואת הייצור המשותף[493] ושני אלה, בהצטרפם יחד, מבטלים בעצם את יחסי הסחורות, בצורתם הקפיטליסטית כמו גם בצורה ה"צודקת" שביקש לנדאואר לשוות להם. כשהציג בובר, בפרק המוקדש ללנדאואר **בנתיבות באוטופיה**, את האידיאה של לנדאואר על "חברה של חליפין מתוך שוויון", ציין כי "גם בזה אין לנדאואר רואה בשום פנים את המטרה הסופית, אלא אך דבר שאפשר לשאוף לו בראשונה".[494] לא מצאתי אצל לנדאואר סימוכין לפרשנות כזאת של דבריו, אך אפשר שהטענה שלעיל משקפת דווקא את עמדתו של בובר, שלא היה מוכן להסתפק ב"חליפין מתוך שוויון" בתור התשתית הכלכלית של חברה חופשית. מכל מקום, בובר מיעט לתאר את הסדרים הכלכליים של העדות השיתופיות שבחזונו. אנו יכולים לשער כי בובר העדיף ביטול שלם של היחסים הסחורתיים והחלפתם ביחסים של שיתוף בייצור ובצריכה, משהו מעין זה שתיאר מרקס **בביקורת תוכנית גותהא**.[495] ואולם, הוא לא ייחס לכך חשיבות מכרעת: מכלול המאפיינים של הקהילה השיתופית צריך ממילא להיקבע מתוך התפתחות ספונטנית חופשית של כל קהילה וקהילה.[496] על אף שביקורת הקפיטליזם שלו רדיקלית יותר מזו של לנדאואר, בכל זאת היה בובר, מבחינה מסוימת, ממשיך נאמן של הזרם האנרכיסטי בסוציאליזם. כמו האנרכיסטים בקונין, קרופוטקין ולנדאואר, גם בובר הוטרד מן השלטון הפוליטי, מן המדינה, יותר מכפי שהוטרד מן הקפיטליזם, ואת הקפיטליזם הוא ביקר יותר על היותו ביטוי של שליטה ושל ניצול ופחות על היותו ביטוי של ניכור בבחינת תפיסת האדם כסחורה.

ביחסו לקפיטליזם, אם כן, בובר אינו שונה מאוד, בחשבון אחרון, מן האנרכיסטים שקדמו לו. אבל דווקא ביחסו למה שעומד בלב הביקורת של האנרכיזם – המדינה הפוליטית – מתבדל בובר מקודמיו. שלילת המדינה שלו רחוקה מאוד מזו של בקונין ושל קרופוטקין, ושונה גם מזו של לנדאואר. בפרק הקודם נטען שלנדאואר, בשונה מבקונין ומקרופוטקין, ראה את המדינה הפוליטית כניכור; כלומר: שיסודותיה של המדינה מקורם אינו בכפייה חיצונית אלא בהתנכרות עצמית של האדם. אבל לנדאואר לא הסיק את מלוא המסקנות מעמדתו זו. הניכור הוא לעולם תופעה דיאלקטית, שלא ניתן לנסחה במושגים דיכוטומיים: אם המדינה היא התנכרות של הרוח, נובע מכך בהכרח שהיא גם ביטוי של הרוח, אף כי ביטוי מנוכר. אך אצל לנדאואר מצטיירת שוב ושוב התמונה שלפיה המדינה היא רע מוחלט ואילו הקהילה השיתופית הכפרית היא הטוב המוחלט. בובר אינו שותף לדעה זו, וביקורת היחסים החברתיים שלו היא מורכבת ודיאלקטית יותר משל קודמיו. המדינה אינה רֶשע מוחלט – היא ביטוי מנוכר של יחסים אנושיים ועל כן יש לפעול גם בתוכה ולא רק "מחוץ" לה.[497] עם זאת, גם הקהילות השיתופיות חשופות לסכנת הופעתו של הניכור ביחסים החברתיים. ההזדמנויות להופעתם המחודשת של יחסים מנוכרים מצטמצמות אמנם בקהילה השיתופית, באופן המהווה שינוי איכותי, אך אינן מתבטלות כליל.[498]

לפני שאפנה לעיסוק מעמיק יותר בכמה מן העניינים שנסקרו לעיל, יש להצביע על הבדל נוסף בין הגותו של בובר לזו של לנדאואר, הבדל שמקורו חיצוני להגות הזאת, אך מן הסתם השפיע עליה. בובר עמד כל חייו בזיקה קרובה לפרויקט הגשמה

ממשי של קהילות שיתופיות סוציאליסטיות. כוונתי למסגרות החברתיות שיצרה תנועת העבודה הציונית בארץ ישראל ובפרט, הקבוצה והקיבוץ. קהילות שיתופיות אלה שבות ומופיעות בחיבוריו.[499] קשר ממין זה לא היה ללנדאואר. בשנת חייו האחרונה הוא החל להתקרב לציונות אך תהליך זה נקטע עם הירצחו ואין לדעת למה היה מוביל אילו נשאר לנדאואר בחיים; באותם חודשים ממש הוא היה מעורב במהפכה בבוואריה, מה שעלה לו לבסוף בחייו, כפי שנראה בהמשך. בובר ניסה בכתביו להפוך את לנדאואר למעין "מורה בדיעבד" של ההתיישבות החלוצית בארץ ישראל: "המנהיג הנסתר" קרא לו בנאום הספד בוועידה של תנועת "הפועל הצעיר" בפראג, ב־1920.[500] היה בכך אולי שמץ של אמת אך נראה שלא יותר משמץ.[501]

כאמור, ההבדל העיקרי שבין בובר ללנדאואר הוא בתפיסת המדינה שלהם, וליתר דיוק: בשלילת המדינה. כפי שנראה בהמשך, לעניין זה קשורה גם תפיסת המהפכה של שני ההוגים. ואולם, כדי להבין הבדל זה לאשורו, עלינו לחרוג מן הדיונים הסוציולוגיים והפוליטולוגיים הנפרשׂים ב**קריאה לסוציאליזם** ו**בנתיבות באוטופיה** ולעסוק במה שאפשר לכנותו ה"מטפיזיקה" של לנדאואר ושל בובר, וביתר דיוק: "תפיסת הסובייקט" שלהם. ראינו בפרק הקודם, כי לנדאואר החזיק באינדיווידואליזם מטפיזי, כלומר: הוא הניח קיומו של "אני" גרעיני, מנותק מכל הקשריו הטבעיים והחברתיים. הדרך אל הקהילה השיתופית עוברת בהתכנסות של היחיד בתוכו, ורק לאחר שהוא "מגיע" אל אותו "אני" טהור שלו, הוא שולל את בדידותו – באקט של רצון – ומכונן את ה"אני־עולם". רק אחר כך, לאחר שהתבודד בתוך עצמו ולאחר שהתחבר עם העולם כולו, פוגש ה"אני" הפרטי אישים פרטיים נוספים ומכונן עמם קהילה.[502] בובר הכיר את לנדאואר בראשונה בחוג האינטלקטואלים של האחים הארט בברלין, בשנים הראשונות של המאה ה־20, אז גיבש לנדאואר את תפיסת הסובייקט שהוצגה לעיל. בובר הושפע עמוקות מלנדאואר ובהרצאה שנשא ב־1901 בפני אנשי החוג (הרצאה שכותרתה: "חברותא ישנה וחברותא חדשה")[503] הוא מצטט את לנדאואר כבר סמכא ודווקא את המקום המובהק שבו מציג לנדאואר את האינדיווידואליזם המטפיזי שלו: "כאשר אנו מתבדלים עד היסוד, כאשר אנו שוקעים כיחידים במעמקי עצמנו, אזי מוצאים אנו לבסוף, בלב לבה של מהותנו הטמירה, את החברותא המקורית והכללית ביותר: עם האנושות ועם היקום".[504]

ידידותם של שני ההוגים נמשכה מאז ועד מותו של לנדאואר, ובובר הוסיף כל חייו לראות בו מורה. ואולם, תפיסת הסובייקט שפיתח בובר בהמשך דרכו ההגותית היתה שונה מאוד מזו של לנדאואר. ייתכן שבובר עצמו לא היה ער להבדל זה, אבל הוא עולה בבירור מעיון בכתביו. בפרק הקודם נאמר שלנדאואר היה אולי האינדיווידואליסט הקנאי ביותר בקרב הסוציאליסטים. על בובר יש לומר את ההפך: כמו רבים מן ההוגים הסוציאליסטים, ומרקס ביניהם, הוא הציג ערעור פילוסופי על האינדיווידואליזם האטומיסטי. אין פירושו שבובר ביטל את מושג האינדיווידואל אלא שהוא כפר בהבחנה העקרונית בין הפרט לבין היחסים החברתיים של הפרט, הבחנה המאפיינת את ההגות הליברלית ומשתמעת גם מדבריו של לנדאואר. עמדתו זו נפרשׂת בחיבור הפילוסופי **אני ואתה** שפורסם ב־1923.[505]

בראשית החיבור הציג בובר את הנחות היסוד של שיטתו. כבר כאן ניכר עד כמה הוא רחוק מן התפיסה של ה"אני" האטומיסטי. שלוש התכונות העיקריות של "אני" כזה הן פשטותו (כלומר: היותו בלתי ניתן לחלוקה), קדימותו של ה"אני" ל"חברה" וחוסר התלות העקרונית של ה"אני" בחברה. שלוש התכונות האלה נשללות באופן נחרץ אצל בובר. לשיטתו, ה"אני" כפול פנים הוא וכל אחד מפניו הוא יחס ולא עצם. יש ב"אני" יסוד היחס "אני־אתה" ויש בו יסוד היחס "אני־לז". אם לדייק, אין לומר שהיחסים האלה נמצאים ב"אני" אלא להפך: שה"אני" נמצא בהם:

> אין לך אני לפי עצמו, אלא האני של אב הדיבר אני־אתה והאני של אב הדיבר אני־לז בלבד.
>
> אומר אדם "אני", הרי הוא מתכוון לזה או לזה. האני שהוא מתכוון אליו ישנו עם ההגייה שהוא הוגה "אני". אף כשהוא אומר "אתה" או "לז", ישנו האני של אב הדיבר האחד או השני.
>
> הוויתו של אני והגייתו אחת הן.[506]

אין ה"אני" פשוט, אפוא, אלא מורכב משני יחסים עקרוניים, בובר קורא להם "אבות דיבר".[507] ברור גם, שאין ה"אני" קודם ליחסים האלה ואינו בלתי תלוי בהם. היחסים "אני־אתה" ו"אני־לז" מכוננים את ה"אני". בביטוי "יחס אני־לז" מתכוון בובר ליחסו של האדם לעולם שסביבו ולבני האדם האחרים, בבחינת אובייקטים בלבד. קטגוריות המשנה המאפיינות ביותר את היחס "אני־לז" הן הידיעה (הכרה "מדעית" של האובייקט) השימוש והשליטה. כשאני מבין דבר מסוים, מחיל עליו סדר וחוקיות, שם לו גבולות, ובכך שם גבולות להשפעתו עלי, משתמש בו לצרכי, הרי אני מכונן עמו יחסים של "אני־לז" ובכך מתכונן גם ה"אני" שלי כחלק מן היחס "אני־לז". לעומת זאת, היחס "אני־אתה" הוא היחס שבו הסובייקט אינו ניצב מול אובייקט גרידא, אלא מול סובייקט אחר הנתפס, או נחווה, ככזה. בובר קורא ליחס זה "זיקה". כאן אין שליטה, שימוש או הצבת גבולות. הזולת הנחווה כ"אתה" אינו חפץ אלא חיים, תנועה, התהוות. ועוד: זיקת ה"אני־אתה" היא לעולם זיקת גומלין. היא מתקיימת משני צדי היחס. נראה שלא נחטא אם "נתרגם" את מונחיו הקשים של בובר "יחס אני־לז" ו"יחס אני־אתה" למונחים המקובלים יותר: יחסים אינסטרומנטליים ויחסים אותנטיים. ובכן, על פי בובר, כשאני מתייחס אל הזולת באופן אינסטרומנטלי, אני מכונן את עצמי כ"אני אינסטרומנטלי". כשאני מתייחס אליו בזיקה אותנטית, אני מכונן את עצמי כ"אני אותנטי".[508]

בובר מרחיק לכת וטוען כי גם כלפי הטבע הדומם, כלפי אילן למשל, יכול אדם לעמוד בזיקה של "אני־אתה". אל מול השאלה הביקורתית: "זיקה – זיקת גומלין היא. אם כן, תודעה לו לאילן כביכול, בדומה לשלנו?"[509] הוא משיב: "אין אני נודע אותה. ברם, כלום יש ברצונכם לנתח שוב את שאינו בניתוח, משום שדומה עליכם כאילו עלה דבר זה בידיכם לגביכם?"[510] טענה זו של בובר חשובה לענייננו דווקא משום הסיפא שלה – הניסיון להפריד את "תודעת" האילן מן היחס "אני־

אתה" הוא חסר שחר, אך כמוהו חסר שחר הניסיון להפריד את ה"אני" מן היחס "אני־אתה". האני נוצר ביחס הזה, או בבן זוגו, היחס "אני־לז", וחי בתוכו. ועוד: האני אינו מתכונן ביחס המופשט גרידא אל הזולת, אלא בדיבור, באמירה, כלומר: ביחס המוגשם, הקונקרטי. "הווייתו של אני והגייתו אחת הן. הגייתו של אני והגייתו של אחד מאבות הדיברות [אני־אתה; אני־לז] אחת הן".[511]

מכאן, שה"השתקעות" בתוך ה"אני" שעליה המליץ לנדאואר היא, על פי בובר, מעשה של סתירה עצמית. אין ה"אני" מתגלה בהשתקעות זו, אלא מתבטל, שכן אין הוא קיים אלא ביחסו לזולת. לנדאואר ביקש לכונן את החברותא, את ההוויה החברתית האותנטית, על יסוד ה"אני" ש"מצא את עצמו". לשיטתו של בובר, אין אני בלא חברה ואין אני אותנטי בלא יחסים חברתיים אותנטיים: "אישיות מופיעה, עם שהיא נכנסת בזיקה עם אישים אחרים".[512] בהקדמה להוצאה בעברית של **אני ואתה**, מ־1959, כתב בובר על שיטתו הפילוסופית:

> הרשות נתונה לכנות פילוסופיה זו בשם פילוסופיה של דו־שיח, שהרי יסודה בדעת הנפש, שאין הוויתנו מוצאת את תיקונה כעצמה אלא במגעו של איש לאיש, בזיקה של אני ואתה זה לזה, זו זיקה שלבושה דו־שיח.[513]

ובגוף החיבור הוא אומר:

> רוח הוא דיבור. וכשם שהדיבור הלשוני מתמלל במוחו של האדם תחילה, ואחר כך מתקולל והולך בגרון, ושניהם אינם אלא בבואות של המהווה האמיתי, ולאמיתו של דבר לא הלשון גנוזה באדם, אלא האדם שרוי ועומד בלשון ומדבר מתוכה – כך כל דיבור, כך כל רוח. אין הרוח באני, אלא בין האני ובין האתה... האדם חי ברוח כשיש בידו להשיב לו לאתה שלו. ויש בידו להשיב כשהוא נכנס בזיקה בכל ישותו. רק בכוח כוחה של זיקה בלבד יש בידו של האדם לחיות ברוח.[514]

אפשר שבובר עצמו לא חש עד כמה מהווים הדברים האלה התקפה על שיטתו המטפיזית של מורו לנדאואר. ובכל זאת, ניכר כי תפיסת הסובייקט של בובר שונה מזו של לנדאואר, ודומה מאוד לתפיסת הסובייקט שהציג מרקס ב**האידיאולוגיה הגרמנית**[515] וב**כתבי יד כלכליים־פילוסופיים**.[516] גם דבריו של בובר על השינויים ההיסטוריים שעבר המין האנושי והשינויים באישיות שעובר כל פרט – "הצד השווה שבין תולדות הפרט ובין תולדותיו של המין האנושי... הוא... ריבויו המתמיד והולך של עולם הלז"[517] – דומים למדי לניתוחיו של מרקס על התגברות הניכור במהלך ההיסטוריה, עד השיא של החברה הקפיטליסטית.[518]

עמדתו של בובר באשר ליחסים החברתיים האינסטרומנטליים המנוכרים חשובה לענייננו, משום שנובעת ממנה אצל בובר (כפי שאראה בהמשך) עמדה ביחס לפוליטיקה ולמוסדות המדינה שהיא נבדלת מבחינה עקרונית מזו של לנדאואר.

בסוף החלק הראשון של **אני ואתה** מתאר בובר את החיים ב"עולם הלזים", כלומר: בעולם היחסים המנוכרים והאינסטרומנטליים:

> [האדם רואה] בעולם הלזים את העולם בו עליו לחיות ואף נוח לחיות בו, ולא עוד אלא שהוא בא על האדם בכל מיני גירויים וריגושים, עשיות והכרות. בפרשת־תולדות מוצקה ונוחה זו נגלים רגעי האתה כאפיזודות ליריות דרמתיות משונות, אמנם שובי לב בקסמיהם, אבל מסוכנים בפריצת גדרם, מרופפים את הקשרים הבדוקים והמנוסים, משיירים אחריהם יותר ספקות מאשר קורת רוח, מערערים את הביטחון, מטילים אימה הם. הואיל וסוף סוף מוכרחים לצאת מהם ולשוב אל ה"עולם" – מפני מה לא להישאר בו? למה לא נתבע את העומד לפנינו לחזור לשורתו ולא נשלחהו לתחום העצמים? מפני מה לא לומר "אתה" ולהתכוון ללז, שעה שמוכרחים לומר "אתה" כגון לאב, לרעיה...? הרי הגייתו של הקול "אתה" בכלי הדיבור עדיין אין משמעה אמירתו של אב הדיבור המאוים; הרי אפילו לחישת הנפש שמלחשת "אתה" מאוהב אין סכנה עמה, כל אימת שמתכוונים בלבם רק לדעת ולהשתמש.[519]

למרות הביקורת הנפרשׂת בפסקה לעיל, בובר מכיר בכך שהחיים ב"עולם הלזים" הם מאפיין הכרחי של הקיום האנושי. את הדיון בחיים אלה הוא מסכם במילים: "בלי הלז אין האדם יכול להתקיים. אולם מי שחי רק עמו בלבד, הוא אינו האדם".[520] יש דמיון צורני בין הדיון של בובר במעמדו של "עולם הלזים" לנוסח השלישי של הצו הקטגורי אצל קאנט, ולדבריו של מרקס על "ממלכת הכורח" ו"ממלכת החירות". קאנט ניסח כך את הצו הקטגורי (בגירסתו השלישית): "עשה פעולתך כך שהאנושות, הן שבך הן שבכל איש אחר, תשמש לך לעולם **גם** תכלית ולעולם לא אמצעי **בלבד**".[521] כלומר: בחיים על פי הצו הקטגורי לא מתבטל היסוד האינסטרומנטלי בפעולות האנושיות; מתבטלת רק שליטתו המוחלטת, חסרת הגבולות, על הפעולות האלה. קאנט לא תבע את ביטולו של היחס האינסטרומנטלי, ומכאן שהכיר בכך שיחס זה הוא מרכיב הכרחי של חיי האדם: אמנם האדם מממש את אנושיותו רק בתחומו של המוסר, כלומר בתחומה של "ממלכת התכליות", אבל כדי להתקיים כברייה מוסרית חייב האדם קודם כול להתקיים; ואי אפשר להתקיים מבלי להתייחס אל עצמך ואל זולתך גם כאמצעי. קאנט לא תבע, אפוא, את ביטולו של היחס האינסטרומנטלי אלא את הגבלתו והעמדתו תחת החוק המוסרי. היגיון דומה הנחה את דבריו של מרקס על "ממלכת הכורח", הבלתי ניתנת לביטול כל עוד תלויים בני האדם בחילוף החומרים שלהם עם הטבע. כלומר: לעד. את ממלכת הכורח ניתן רק לצמצם ולעשותה ל"אנושית" יותר, אך לא ניתן לבטלה. על בסיסה של ממלכת הכורח נכונה ממלכת החירות.[522] האחרונה הולכת ומתרחבת ככל שמצטמצמת הראשונה, אבל בלא הראשונה אין השנייה יכולה להתקיים. התלות ההכרחית של האדם בטבע פירושה גם מידה הכרחית של אינסטרומנטליות ביחסיו עם הזולת. שכן, בשל חלוקת העבודה החברתית, שהיא הכרחית לקיום, כל אדם

מנכס לעצמו את הטבע גם באמצעות עבודתם של בני אדם אחרים. כלומר: הוא מתייחס אליהם גם כאמצעים.

מתוך שיקולים דומים, כך נראה, אומר בובר: "אין באב הדיבר אני־לז משום רע כשם שאין החומר מיסוד הרע".[523] הרע שביחס "אני־לז" הוא ההתיימרות שלו למלא ללא שיור את עולם היחסים של האדם. השתלטותו על האדם: "מוסר אדם עצמו לשלטונו של זה, משתרג עליו ללא הפסק עולם הלז, ואני של עצמו מציאותו מתנדפת, עד שביעותי חלום מבחוץ ורוח רפאים מבפנים מלחשים ומודים זה לזה על חוסר גאולתם".[524] את המילים "התיימרות" ו"השתלטות" אסור כמובן לקבל כלשונן. "עולם הלז" אינו ישות ממשית בעולם, שבכוחה להתיימר או להשתלט. השתלטותו של עולם הלז על עולמו של האדם אין פירושה אלא התנכרותו העצמית של האדם: אדם שהכפיף עצמו באופן מלא לשלטונם של היחסים האינסטרומנטליים הפך את הקיום־גרידא למהות בעבורו. זהו, כזכור, אחד הביטויים המובהקים ביותר של הניכור.[525]

אין האדם יכול למלט עצמו מ"עולם הלז", אומר בובר. מעל "עולם הלז" "מרחפת נוכחותו של האתה כרוח המרחפת על פני המים".[526] אי אפשר לחיות כל הזמן ב"עולם האתה". את החיים הראויים תיאר בובר כחיים של תנועה מתמדת בין ה"אתה" לבין ה"לז". האדם החופשי יודע "שחיי החידלון שלו הם לפי כל עצמם ריחוף־ניעה בין אתה ובין לז, והריהו חש ומרגיש בטעמו זה. די לו, שניתן לו לפסוע ולחזור ולפסוע על סף המקדש, שבו לא יוכל לשהות עולמית".[527] בובר ירד אפוא למלוא עומקה של הגדרת האדם כיצור חברתי. בין מרכיביה של הגדרה זו עומדת התלות ההכרחית של האדם בזולתו, ופירוש הדבר שגם יחסי השימוש והשליטה הכרחיים לקיום האנושי. תחום הכרח זה הוא היסוד שעליו מוקם מקדש היחסים האותנטיים, יחסי "אני־אתה"; או הוא המים שרק על גבם יכולה הרוח לרחף. ביחס "אני־אתה" מוצא היחס "אני־לז" לא רק ניגוד אלא גם הצדקה לקיומו. יתר על כן, החיים ב"עולם הלז" אינם רק תנאי הכרחי לרגעים האותנטיים המתחוללים במקדשו של ה"אתה"; הם גם בחזקת ייעוד למי שזכה להיכנס לפני ולפנים של המקדש: "כאן, בארץ החולין, רבת הפגמים, על הניצוץ לעמוד בניסיון ובמבחן".[528]

העיון ב"מטפיזיקה" של בובר, הנפרשׂת בחיבורים שקובצו בספר **בסוד שיח**, עלול להוביל לטעות בהבנת הפילוסופיה שלו. זאת משום שעלול להיווצר הרושם, כי אין לבובר כלל פילוסופיה של החברה או, למצער, כי פילוסופיית החברה שלו אינה קשורה במטפיזיקה או בתפיסת האדם שלו. אם אכן נידון האדם לקיום בהוויה מנוכרת, ובה "הבלחות" של מפגשים אותנטיים עם הזולת, קל להסיק, לכאורה, שהוויה זו וההבלחות אלה אינן תלויות באופן סיבתי בסיטואציה ההיסטורית־ספציפית או בצורה החברתית הקונקרטית שבה חיים בני האדם. לכאורה, גם אם בובר מחזיק בתפיסה חברתית, הרי אין חיבור מהותי בינה לבין המטפיזיקה או תפיסת הסובייקט שלו, ואפשר לעסוק בהן בנפרד או אף להתעלם כליל מן הראשונה. תחת פרשנות זאת, הופכת "פילוסופיית האדם" של בובר, המנותקת מן הפילוסופיה של החברה, לסוג של אקזיסטנציאליזם, הדומה מבחינות רבות לזה של סארטר. כך, מפרשים

ומבקרים רבים של בובר עוסקים בהרחבה בתורתו על יחסי "אני־אתה" ו"אני־לז" מבלי שיידרשו כלל לפילוסופיית החברה שלו. ואולם, פרשנות "אקזיסטנציאליסטית" כזאת לבובר היא שגויה. אין כוונתי שבובר לא היה פילוסוף אקזיסטנציאליסט אלא שעלינו להבין במדויק איזה סוג של אקזיסטנציאליסט היה בובר; ובאקזיסטנציאליזם שלו תופס הרעיון של "חידוש מבנה החברה", ובפרט מושג ה"חברותא" – מקום מרכזי. בובר פיתח תיאוריה סוציאליסטית, שבמרכזה מושג ה"חברותא", עוד לפני שכתב את חיבוריו המטפיזיים. הוא אף הכניס את הדיון בחברותא אל תוך החיבורים האלה ומשום כך תמוהה עוד יותר הנטייה הפרשנית להתעלם מן הקשר שבין תפיסת החברה של בובר לבין ה"אקזיסטנציאליזם" שלו.[529]

היחס "אני־אתה", לדברי בובר, הוא תמיד רגעי; על ה"אתה" הפרט נגזר שישוב ויהיה ל"לז" בחלוף רגע הזיקה.[530] לעומת זאת, על החברותא דיבר בובר בדרך כלל לא כעל "רגע" אלא כעל צורת חיים על פני רצף של זמן, המלכדת ציבור אנשים לכלל קבוצה או עדה בעלת "משטר פנימי של חיים משותפים".[531] אין לזהות, אפוא, את המושג "חברותא" אצל בובר עם המושג "יחס אני־אתה". אלא שהחברותא היא המצע החברתי שבתוכו גדלה אפשרותן של זיקות "אני־אתה" לבוא לכדי מימוש. זיקות כאלה הן מטבען רגעיות וספונטניות. הן יכולות להופיע בכל זמן ומקום, אפילו במפגש של שני זרים ברכבת. מפגש כזה יכול להיות רגע של אותנטיות, אבל עדיין אינו חברותא. החברותא מופיעה כשבני אדם מארגנים את חייהם באופן שיבטא, בתוך עולם ה"לז" (שאין מנוס ממנו) משהו מטעמו של ה"אתה", אופן שיחליש את תוקפו של עולם ה"לז" וייצור בתוכו הזדמנויות רבות יותר להופעתו של היחס "אני־אתה". יצירת חברותות, שלא כמו מפגשי "אני־אתה" גרידא, כבר אינה בגדר "אירוע נצחי": היא פרויקט חברתי היסטורי. קוטב ה"לז" של הקיום האנושי הוא הכרחי, ולכן נצחי. כמוהו נצחית התנועה שבין קוטב ה"לז", ההכרחי לקיום, לבין קוטב ה"אתה" שבו מבטא האדם באורח פוזיטיבי את מהותו. אבל מכך שהתנועה היא נצחית לא נובע שלא תיתכן התפתחות היסטורית המצמצמת את שליטתו של ה"לז" בחיינו ומגדילה את האפשרויות להתרחשותם של מפגשי "אני־אתה". אצל בובר, הפרויקט החברתי־היסטורי של חידוש מבנה החברה (יצירת חברותות) קשור מהותית לעקרונות המופשטים וה"אל־זמניים" שבבסיס תפיסת האדם שלו. המעבר מן המטפיזיקה לפילוסופיה של החברה מתברר מן הקרבה המהותית שבין היחסים הפוליטיים לבין "יחסי אני־לז", ובין החברותא לבין "יחסי אני־אתה".[532]

הקרבה העקרונית שבין יחסי "אני־לז" לבין היחסים הפוליטיים־אינסטרומנטליים ניכרת בכך שקטגוריות דומות מאפיינות את שני אלה: קטגוריות ה"שימוש" וה"שליטה" (בובר מנה ביחס "אני־לז" גם את קטגוריית ה"ידיעה" אבל הידיעה, בהקשר זה, היא בעיקרה אמצעי לשליטה ולשימוש). על פי בובר, "יצר התועלת", השימוש, הוא העומד בבסיס היחסים הכלכליים, ו"רצון השררה", השליטה, נמצא במוקד היחסים הפוליטיים. על יסוד הנחות אלה קישר בובר את הפוליטיקה ואת הכלכלה אל יחסי "אני־לז".[533] קישור זה ישמש לנו, אפוא, נקודת מעבר מתפיסת האדם של בובר לתפיסת החברה שלו. "יצר התועלת" ו"רצון

השררה" הם, לדעתו, מאפיינים מהותיים של "עולם הלזים", וככאלה הם מרכיבים הכרחיים של הקיום האנושי. מהכרה זו נגזרת הכרה ב"לגיטימיות" של הכלכלה ושל המדינה:

> הכלכלה, בית מגוריו של יצר התועלת, והמדינה, בית מגוריו של רצון השררה, שותפות הן בחיים כל אימת ששותפות הן ברוח. מתנכרות הן לו לרוח, מתנכרות הן לחיים.[534]

בובר לא שלל, אפוא, את הכלכלה ואת המדינה כשלעצמן, אלא את הכלכלה המנוכרת והמדינה המנוכרת, וליתר דיוק, את המידה של ניכור כלכלי ופוליטי שאינה הכרחית. יחס "סלחני" זה למדינה מבדיל את בובר מקודמיו באנרכיזם. בקונין וקרופוטקין ראו במדינה "כפייה חיצונית". לנדאואר כבר הכיר בכך שהמדינה היא ביטוי של ניכור הרוח – הוא ראה במדינה "תחליף הרוח" או רוח מנוכרת. למרות זאת, יחסו אל המדינה נשאר בעיקרו יחס של שלילה מוחלטת, "טהורה". לעומת זאת, שלילת המדינה אצל בובר היא שלילה דיאלקטית. המדינה אינה "רע טהור" שצריך לחסל אותו, אלא ניכור היחסים האנושיים שיש להתגבר עליו במידת האפשר. ככל האנרכיסטים, גם בובר שלל את המדינה. אבל שלילת המדינה שהציג בתורתו היא עקרונית, והאפשרות ליישמה במציאות היא תמיד מוגבלת, וגם הגבלה זו היא עקרונית, היא נובעת בהכרח מהנחות היסוד של השיטה. גם בכך קרוב בובר למרקס יותר מכפי שהוא קרוב ללנדאואר או לקודמיו באנרכיזם.

הסוציאליזם, לפי בובר, פירושו מאמץ מתמיד לחידוש מבנה החברה, כלומר, לצמצום תחומם של היחסים הפוליטיים. אבל המאבק לצמצום היסוד הפוליטי אינו יכול להיות בעצמו מאבק פוליטי, ומכל מקום אינו יכול להיות רק פוליטי. שגשוגה של המדינה הפוליטית אינו רק גורם לגסיסתה של החברה, כפי שחשבו בקונין וקרופוטקין, אלא הוא גם תוצאה של גסיסה זאת, של התדלדלות היחסים החברתיים. **בנתיבות באוטופיה** כתב בובר:

> ראינו, שמטרתו העיקרית של הסוציאליזם המכונה "אוטופי" היא להעמיד ככל האפשר את החברה במקום המדינה; והחברה – כמשמעותה האמיתית, היינו, לא מדינה מוסווית. ההנחות לחברה אמיתית ניתנות לסיכום זה: אין היא גיבוב של פרטים ללא קשר פנימי, שכן ציבור כזה אינו עשוי להתלכד אלא בכוחו של עיקרון "פוליטי", היינו עיקרון של שליטה וכפייה. חברה אמיתית – מן ההכרח הוא שתיבנה חבורות חבורות קטנות על בסיס של חיים משותפים. ועוד מן ההכרח הוא, שגם היחסים של חברי כל החבורות בינם לבין עצמם וגם היחסים של החבורות והאיגודים בינם לבין עצמם יהיו נחתכים ככל האפשר על ידי העיקרון החברתי, היינו עקרון הקשר הפנימי, שיתוף הפעולה והסיוע ההדדי. לשון אחר: רק חברה בעלת מבנה שלם תוכל לרשת את תפקיד המדינה.[535]

ההבחנה שבין "חברה" ל"מדינה" מופיעה כאן במפורש, אבל קודמת לה ומהותית ממנה היא ההבחנה בין "חברה" סתם ל"חברה אמיתית". אף שלא היה עקבי בכך, על פי רוב הבחין בובר בין החברה בבחינת "אוכלוסייה" או "ציבור" מקרי לבין החברה האמיתית או הראויה. לציון המשמעות הראשונה השתמש (בעקבות הסוציולוג פרדיננד טניס) במילה הגרמנית Gesellschaft ("חברה"), ולציון השנייה – ב־Gemeinschaft ("קהילה"), שתורגמה בכתביו בדרך כלל כ"חברותא".[536] על פי בובר, חברה במשמעה האמיתי אינה ציבור של אינדיווידואלים או אטומים אנושיים, המצטרפים זה לזה כפרטים, אלא היא מבנה עשיר ומורכב של קבוצות, שותפויות ואיגודים הקשורים אלה באלה בקשרים פדרטיביים. בחיבורו **בין חברה למדינה** הוא מסביר:

> חברתו של קהל עם אינה מורכבת מיחידים אלא מחברות... או קבוצות, מחוגים, מאגודות, מחבורות, מקהילות, חברות שהן שונות מאוד במינן, בדמותן, בהיקפן ובדינמיקה שלהן. החברה (בה"א הידיעה), אינה מכלולן ומסגרתן בלבד, אלא היא גם עצמותן ותמציתן; הן בקרבה, אבל היא גם בקרב כל אחת מהן, ואין ביניהן אחת שבתוך תוכה תוכל להיבדל ממנה. בייחוד עד כמה ששילובן של החברות זו בצד זו נוטה ליהפך לחיבורן זו עם זו, כלומר עד כמה שמתפתחים ביניהן כל מיני איגודים ובריתות, ובכן בתחום החברתי־איחודי, החברתי־פדרטיבי – פועלת החברה את פעולתה.[537]

ואולם, מסביר בובר, החברה המודרנית עומדת באופן מובהק בסימן התדלדלות המארג החברתי העשיר הזה והחלפתו בציבור של אינדיווידואלים, שאין בינם לבין מסגרת הגג החברתית־מדינית שום מסגרות חברתיות מתווכות, זולת, אולי, המשפחה הגרעינית. תהליך זה של שלילת המסגרות החברתיות הקונקרטיות החל (בתיאוריה הפוליטית) אצל רוסו שהתנגד לקיומן של חברות חלקיות בתוך המדינה.[538] בתחום הפוליטיקה המעשית, בישרה שלילה זו את פירוק החברה של המהפכה הצרפתית[539] ובתחום הכלכלה – את עליית הקפיטליזם:

> תקופת הקפיטליזם המפותח גרמה לדסטרוקטורציה של החברה: הפקיעה את המבנה. החברה שקדמה לה היתה בנויה חברות שונות במינן, היא היתה יציר מקובץ ופלורליסטי... איגוד של איגודים. דבר זה נתן לה את החיות הסוציאלית המיוחדת והכשיר אותה להחזיק מעמד בפני המגמה הטוטאליטרית של המדינה הצנטרליסטית שלפני המהפכה הצרפתית... הפוליטיקה של המהפכה הצרפתית, שהיתה ערוכה נגד זכויותיהם של האיגודים, מיגרה התנגדות זו. מאז הצליח הצנטרליזם החדש, זה של הקפיטליזם המפותח, לבצע מה שלא הצליח לבצע הצנטרליזם הישן: להפוך את החברה כולה לפרדים, לגרום לאטומיזציה חברתית. ההון השולט במכונות, והשולט בעזרתן בחברה, אינו רוצה לראות לפניו אלא אישים פרטיים, והמדינה החדשה מסייעת לו לכך, עד שהיא מפקיעה את חיי הקבוצות האוטונומיות.[540]

את היחסים החברתיים המאופיינים בדה־צנטרליזם, בפלורליזם ובשיתוף, יורשת המדינה הפוליטית. המדינה, מבחינה זו, היא היפוכה של החברה האמיתית. מאפייניה הם הצנטרליזם, האחידות והכפייה השלטונית. למבנה המדיני מתאים מבנה חברתי נעדר קשרים מהותיים של חיים משותפים – חברה שאיבדה את מהותה העצמית ואין היא אלא "מדינה מוסווית".[541] כמובן, אם החברה בצורתה האמיתית היא מערכת פדרטיבית ופלורליסטית של אגודות קטנות, ואף היתה כזאת עד סוף ימי הביניים, צריך להסביר כיצד התאפשרה בכלל עלייתה של המדינה המודרנית. את ההסבר יש לחפש בתחומה של החברה עצמה, שכן המדינה – לפני שהיתה גורם למחלתה של החברה, היתה סימפטום של המחלה הזאת. בובר כמעט שאינו מתמודד עם שאלה זו. בכמה מקומות הוא דן במקור כוחה של המדינה, אך תמיד בתמצות רב, כמעט באופן אגבי. ב**בין חברה למדינה** תלה בובר את כוחה של המדינה בעיקר באיום החיצוני הנשקף לכל חברה לאומית מצד החברות האחרות:

> העובדה, שכל עם ועם מרגיש את מציאותם של שאר העמים בחינת איום על קיומו, היא שמעניקה למדינה את הכוח המאחד המכריע. המדינה נשענת על יצר הקיום של החברה עצמה.[542]

במצב היפותטי של שלום עולמי, טען בובר, תלך ותפחת מרותו של היסוד הפוליטי על זה הסוציאלי.[543] במקום אחר הציג בובר דווקא את המתחים הפנימיים שבכל חברה – תוצאת הכלכלה המודרנית "עם התוהו המסודר שלה"[544] (כלומר: מלחמת הכול בכול של הקפיטליזם המודרני) – כגורם העיקרי לכך שהחברה הכפיפה עצמה למרות המדינה. בתנאי האנטגוניזם הכלכלי של החברה המודרנית, שיתוף הפעולה החברתי לא היה אפשרי עוד "אלא בכניעה גמורה לעקרון השלטון המרוכז".[545] אין אלה שני הסברים סותרים אלא משלימים, ודומה שבובר עצמו לא הכריע בין הגורם של "האיום מבחוץ" לגורם של "האיום מבית" לעליית המדינה:[546] בני האדם מסרו עצמם בידי המדינה הצנטרליסטית כדי להתגונן במשותף בפני האיום החיצוני מצדם של עמים אחרים, ומפני האיום הפנימי של התפרקות שיתוף הפעולה החברתי. אלא שהמדינה היא תרופה שככל שמשתמשים בה כן מחלישים את מערכת החיסון הטבעית של הגוף החברתי. ככל שהפקידה החברה את הגנת עצמה בידי המדינה, כך הלכה ואיבדה את המבנה שלה ואת יכולתה להתגונן מפני המדינה. היחסים הפוליטיים "בלעו" את היחסים החברתיים. מסגרות ההשתייכות הקונקרטיות פורקו, דולדלו, רוקנו מתוכן ועוקרו מכוח ממשי. יתר על כן, אומר בובר, לא זו בלבד שהמדינה תפסה את מקומם של האיגודים השונים, "אלא שהעיקרון הפוליטי במטבעו הצנטרליסטי חדר לתוך האיגודים גופם, הפך את המבנה שלהם ואת חייהם הפנימיים, וכך גרם לפוליטיזציה גדלה והולכת של החברה עצמה".[547]

יסודות מסוימים, הנראים כשייכים לתחום הפוליטי, הם לגיטימיים, על פי בובר, גם מבחינה מהותית. כלומר, שהם יישארו בנחיצותם גם במצב חברתי של שלום מבית ומחוץ. מידה של צנטרליזם, של ארגון "מלמעלה", של מתן הוראות וציות

להן, היא חיונית בכל צורה של ציוויליזציה מודרנית. בחיבור **בין חברה למדינה**, עשה בובר שימוש בהבחנות של סן־סימון בין "מְנהל" לבין "ממשל".[548] בובר כינה בשם "מְנהל" אותו "תוקף הקביעה והפיקוד"[549] הקיים ביסוד הסוציאלי. ממהותו של המְנהל, שהוא מוגבל על ידי "ההנחות הטכניות הנתונות",[550] כלומר, על ידי דרישות הקיום של חברה מודרנית. הדרישות האלה מטילות בהכרח מגבלות מסוימות על האוטונומיה של כל אגודה וקהילה. כל עוד נשאר המְנהל בתחומן של הדרישות ההכרחיות האלה, "מכירים בו להלכה ולמעשה".[551]

רק לעתים נדירות תיאר בובר קווים לדמותו של "מְנהל" זה, כפי שעשוי הוא להתקיים בחברה חופשית. כך, למשל, בהרצאה שנשא בובר ב־1931 אמר:

> שיטת ייצוג תהיה נחוצה גם בחברה שאני מתכוון לה; אבל היא לא תתגלם, כדרך שיטות הייצוג של ימינו, בנציגיהם המדומים של המוני בוחרים נעדרי צורה, אלא בנציגיהם מנוסי העבודה של המשקים השיתופיים. המיוצגים יהיו מקושרים עם נציגיהם לא כמו היום, דרך הפשטה ערטילאית, על ידי הפרזיולוגיה של מצע מפלגתי, אלא בפועל ממש, על ידי פעולה משותפת וניסיון משותף. הנציגות של היצרנים, היא החברה המחותכת קבוצות קבוצות, לא תהיה סיסטמה אחידה של ייצוג, אלא מודרגת הדרגות שונות – פרלמנטים מחוזיים, פרלמנטים מקצועיים וכו' – והדרגות התחתונות תשלחנה את נציגיהן המנוסים אל הדרגות הגבוהות יותר. הנציגות העליונה, הכללית, של היצרנים, תושלם על ידי הנציגות של הצרכנים, הוא הצד הבלתי מחותך של הכלל, נציגות העולה מתוך בחירות ישירות, בלי בסיס מודרג, ויחד יהוו את הפרלמנט של הקהיליה, הוא המקום לפשר בין האינטרסים. יש לייחל, שגם היסוד לבחירות הנציגים יהיה אורגני יותר מן המקובל.[552]

אבל, קבע בובר, תכונה מהותית של השליטה, על כל צורותיה, שהיא נוטה להתרחב מעבר לגבולותיה ההכרחיים, כלומר הלגיטימיים. זהו המקום שבו הופך ה"מְנהל" הסוציאלי ל"ממשל" פוליטי. בחיבור **בין חברה למדינה** בובר קרא לכך "העודף הפוליטי" והגדיר אותו כ"ההבדל המדויק בין מימשל למינהל".[553] בספרו המרכזי, המוקדם יותר, **נתיבות באוטופיה**, כינה תופעה זו בשם "גודש המדינה". שם לא נזקק להבחנה בין "מְנהל" לבין "ממשל", אלא הבחין בין "כפייה מוצדקת" או "מדינה עקרונית", לבין "כפייה ממשית" או "מדינה ממשית":

> ההיקף הממשי של המדינה עובר תמיד פחות או יותר, על הרוב הרבה מאוד, על ההיקף הראוי באותה שעה לפי מידת הכפייה המוצדקת. הפרש זה שבין המדינה ה"עקרונית" ובין המדינה הממשית, ההפרש שאני מכנה אותו בשם גודש המדינה, מתפרש על ידי העובדה ההיסטורית, שכוח שלטון שהוצבר אינו מתפרק אלא על כורחו. הוא ממאן להסתגל להתגברותו של הכושר לסדר מרצון, כל זמן שהכושר המתגבר הזה אינו מתבטא בלחץ חזק למדי על כוח

השלטון המוצבר. בסיסו העקרוני של הכוח בטל, אבל הוא עצמו אינו מתבטל עד שלא יוכרח.[554]

בובר לא נתן בכתביו הסבר של ממש לשאלה מדוע הכפייה נוטה להתרחב אל מעבר לגבולותיה החיוניים וליצור "עודף פוליטי" או "גודש המדינה". יתר על כן, נראה שגם לא היה ער לעובדה, ומכל מקום, הוא אינו מציין אותה במפורש, ש"העודף הפוליטי" יכול להתבטל לא רק על ידי סילוקו אלא גם על ידי הפיכתו מעודף להכרח. כלומר: לא על ידי צמצום הניכור ביחסים החברתיים אלא על ידי העמקתו. בובר הגדיר, כאמור, את "המדינה ההכרחית" או "העקרונית" כמידת כפייה הכרחית, שהכרחיותה נובעת מחסר יכולתם של בני האדם לחיים של "סדר מרצון". אבל "גודש המדינה", המשתרע מעבר למידה הכרחית זו אינו נתון פסיבי. הוא פועל על בני האדם ומשפיע על כישוריהם החברתיים. זה עולה במפורש מדבריו של בובר **בבין חברה למדינה**, שלפיהם "העודף הפוליטי" גורם ל"פחת מתמיד" ול"חסר בספונטניות החברתית".[555] פירוש הדבר שהוא מקטין את יכולתם של בני אדם לארגן את חייהם באופן לא פוליטי ובמידה שבה קטנה יכולת זו, הופכת המדינה להכרחית. מכאן ש"העודף הפוליטי" עצמו עלול להפוך באופן זה מעודף להכרח, מ"גודש מדינה" ל"מדינה הכרחית".

בכלל, הדיון של בובר במדינה ובניכור הפוליטי אינו מספק. ההסברים שלו להופעת המדינה ולמקורות כוחה הם ספורדיים ותמציתיים ומעוררים שאלות רבות הנותרות בלא מענה. בהיעדר דיון של ממש בפוליטיקה, נותרת תורת השחרור של בובר כשהיא חסרה מרכיב חיוני. עניין זה יידון בהרחבה בפרק הבא. לפי שעה די אם נסכם את עקרונות שיטתו של בובר, שהיא מעין פיתוח של שיטת לנדאואר, ונבדלת הן מן המרקסיזם והן מן האנרכיזם ה"אורתודוקסי": ראשית, שהמדינה היא ניכורם של היחסים החברתיים, שהיא תוצאה של דלדול המבנה החברתי וסיבה להמשך תהליך זה; שנית, שהמדינה היא לגיטימית רק באותה מידה שהיא הכרחית, בשל חוסר יכולתם של בני האדם לחיות בחברה בעלת מבנה מורכב, עשיר ביחסים אנושיים וא־פוליטי; שלישית, שמידה זו היא משתנה היסטורי דינמי; ורביעית, ששחרור האנושות עובר דרך חידוש המבנה החברתי כפדרציה של איגודים, עדות וקהילות. למאבק שחרור זה יש מומנט נגטיבי – מעשה ביטולו של "עודף פוליטי", אבל קודם לו וחשוב ממנו הוא המומנט הפוזיטיבי – חידוש מבנה החברה על ידי יצירתם של תאים חברתיים חדשים והחייאתם של הישנים שעוד לא גוועו. "מכאן", אומר בובר, "יש לראות את גרעינה האובייקטיבי של התנועה השיתופית כמגמת החברה לרסטרוקטורציה, להחזרת הקשר הנפשי בצורות מבנה חדשות, המגמה לדמות חדשה של consociatio consociationum, של communitas communitatum, חבורה של חבורות".[556]

ה"חברותא" (Gemeinschaft במובן של עדה או קהילה קונקרטית) עומדת אפוא בלב מעשה השחרור, על פי בובר. בהרצאה שנשא ב־1901 בחוגם של האחים הארט הכריז בובר: "אין החברותא שלנו רוצה מהפכה, היא הינה המהפכה".[557] אפשר להציב את ההכרזה הזו כבותרת לכל תורתו בסוציאליזם ובפילוסופיה של האדם והחברה. אבל שתי מגמות מנוגדות מקופלות בתוכה. האחת: אסקפיזם של "מעטים

מאושרים" הנמלטים מהוויית החיים העירונית־תעשייתית והפוליטית אל מחוז אושר כפרי שיתופי, שבו ימצאו נשמותיהם הרגישות מקלט. השנייה: מחויבות לתהליך ארוך טווח של תיקון חברתי כולל, המציב את הקמתן של חברותות שיתופיות במוקד מעשה התיקון. אפשר שבזמן שנשא את ההרצאה היה בובר הצעיר קרוב ברוחו למגמה הראשונה: מגמות "בוהמיאניות" – אסתטיציזם ואולי אף ניהיליזם – מאפיינות את החיבור **חברותא ישנה וחברותא חדשה**. אבל כל פועלו ההגותי ב־60 השנים הבאות עומד במובהק בסימן המגמה השנייה.

את הסוציאליזם תפס בובר, כאמור, כפרויקט של חידוש מבנה החברה. לשיטתו, הבעיה המרכזית שאותה צריך הסוציאליזם לפתור אינה הניצול הכלכלי שבאופן הייצור הקפיטליסטי ואף לא הדיכוי הפוליטי באמצעות המדינה. שני אלה הם אכן בעיות חמורות שיש להתמודד עמן, אבל בעיית היסוד של החברה המודרנית היא דלדול היחסים החברתיים, פירוק המסגרות החברתיות הקונקרטיות והחלפתן ב"חברת המונים" אטומיסטית. שגשוג המדינה, כמו גם שגשוגו של הקפיטליזם, קשורים בקשרי גומלין עם התפרקות החברה, והדרך לשחרור מן המדינה ומן הקפיטליזם היא ריפוי רקמת התאים החברתית ושיקומה.[558] מכך מתברר יחסו של בובר אל המטרות שהציבו לעצמן התנועות הפוליטיות הגדולות של הסוציאליזם: ביטול החברה המעמדית, ביטול הכלכלה הרכושנית, העברת הבעלות על אמצעי הייצור לידי הכלל. בובר לא כפר במשימות האלה, אלא רק בהנחה שהן מספיקות, לפחות בשלב הראשון, ושאת משימת הבנייה של חברה חדשה אפשר להשאיר למועד מאוחר יותר. בשתי הרצאות שנשא בראשית שנות השלושים אמר, בין השאר:

> עומד אני בכל לבי וללא שיור לימין אלה העובדים עבודת חיים להתהוותו של סדר חברה חדש. אלא אל תחשבו שדי בזה... גם אם שיתוף החיים ושיתוף הפעולה של בני אדם עלי אדמות יהיו צודקים יותר, עדיין לא נתגשמו על ידי כך חיי צוותא אמיתיים ויחסים ישירים ושלמים באמת בין אדם לחברו... בזה שיתגברו על העוול, על שיטת הניגודים האיומה שבייצור כיום, שבצורות העבודה כיום, שבמערכת השכבות החברתית כיום, עדיין לא נבנו כלל וכלל חיי שותפות וקשרי חיים בין בני אדם. מוסדות סוציאליים מסודרים יעמדו על תלם, אסור יהיה לפשוע בחברה כשם שאסור כיום לפשוע בקניין הפרטי, יגנו על החברה כשם שמגינים כיום על ההון, ובכל המנגנון הזה המתואם עד להפליא – ייתכן שהחברותא בלבד היא שלא תמצא לה מקום להניח את ראשה.[559]

בובר גרס, כי אם לא תהיה החברותא – הקבוצה השיתופית הקונקרטית – יסוד מרכזי בסוציאליזם, לא יוכל הסוציאליזם למלא את ייעודו כמשחרר האנושות, אף אם ינצח את הבורגנות בזירות החברתיות, הפוליטיות והכלכליות. תפיסת אמצעי הייצור, למשל, והעברת הבעלות עליהם לידי הכלל, אינה מספיקה, אינה כשלעצמה סוציאליזם:

אומרים למשל: הסוציאליזם הוא העברת השליטה על אמצעי הייצור מידי בעליהם לידי הכלל; אבל עיקר העיקרים הוא מה פירושו של הכלל הזה. אם הכלל הוא מה שאנו רגילים לכנות בשם מדינה, כלומר משטר אשר בו ההמון, שבעצם אין לו כל חיתוך אברים,[560] מפקיד את ענייניו בידי נציגות, כביכול, הרי בחברה סוציאליסטית יהיה עיקר השינוי אך בזה שהפועלים יראו את בעלי השליטה על אמצעי הייצור כנציגותם שלהם. אבל נציגות מהי? האין סוף־סוף הליקוי החמור ביותר של החברה המודרנית שהיא נוהגת בייצוג מופרז?... והרי במידה שסיעת בני אדם נוהגת ייצוג בקביעת ענייניה המשותפים, בזו המידה פוחתים חיי החברותא שבה, בזו המידה מידלדלת היא מחברותא. כי החברותא... מתגלה קודם כול בטיפול המשותף, הפעיל, בדבר המשותף ואינה יכולה להתקיים בלעדיו... שותפות שאינה עשויה מחיי חברותא אמיתיים של קבוצות קטנות וגדולות השוכנות יחד ועובדות יחד ומיחסי גומלין של קבוצות אלה, לא תהיה אלא כאחיזת עיניים, כהעמדת פנים, כשקר גדול מני ים. ובכן הכול תלוי בכך, אם הקולקטיביות, אשר לידיה תעבור רשות השליטה על אמצעי הייצור, תאפשר ותקדם, לפי מִבנָהּ ומוסדותיה, חיי חברותא, חיי שותפות אמיתיים של הקבוצות השונות, עד שהן עצמן ייעשו אפילו לנושאיו ממש של תהליך הייצור.[561]

המלחמה האמיתית על חירות האדם אינה נטושה בין צורות שונות של ייצור וחלוקת עבודה אלא בין המדינה לבין החברה, או בין היסוד הפוליטי לסוציאלי; ואולי, אם לדייק, יש לומר כי מלחמה זו נטושה בין עקרון השליטה לעקרון השיתוף. הקפיטליזם, שיסודו בשליטה כלכלית, מפורר את החברה וממליך עליה את המדינה הפוליטית. "ארגוני הקרב" הכלכליים והפוליטיים של הפרולטריון, היינו: איגוד העובדים והמפלגה הסוציאליסטית, אינם יכולים למנוע תהליך התפוררות זה.[562] את חידוש מבנה החברה אפשר להשיג רק אם מטרה זו הופכת לחלק מן הפרקסיס הסוציאליסטי. כלומר: שהסוציאליזם עוסק, בפועל ממש, בחידוש מבנה החברה, על ידי הקמתם של תאים שיתופיים חדשים: "הסוציאליזם ה'אוטופי' רואה את האגודות השיתופיות בצורותיהן השונות כתאים החשובים ביותר בשביל חידוש המבנה".[563] מכך גם ברור, שהאגודות השיתופיות אינן יכולות להיות אסקפיסטיות ומתבדלות מבלי שיחטאו למהותן ולייעודן. חברותא מסתגרת של "מעטים מאושרים" אינה תורמת תרומה של ממש לחידוש המבנה הפדרטיבי של החברה בכללותה, ומשום כך אין לה יתרון על המפלגה הסוציאליסטית והאגודה המקצועית. היא אף נחותה מהן, שכן אין היא מעלה גם את התרומה החיובית שיש בידי הארגונים האלה לתרום. במקומות רבים בחיבוריו ביקר בובר נחרצות את הנטיות הפרטיקולריסטיות המסתגרות של קבוצות שיתופיות שונות. אחת הפסקאות החשובות ב**נתיבות באוטופיה** היא זו שבה מונה בובר את הדרכים השונות לכישלון של הקהילות השיתופיות:

הניסיונות הרב־גוניים שנעשו באירופה ובאמריקה במשך מאה וחמישים

> שנה להקים מושבות כפריות ממין זה, בין קומוניסטיות ובין קואופרטיביות במובן המצומצם, נכשלו בדרך כלל. כנכשלים רואה אני לא רק אותם מפעלי התיישבות, שלאחר קיום קצר פחות או יותר נתפוררו לחלוטין או נקטו סדר קפיטליסטי, כלומר, עברו למחנה שכנגד; אלא יש למנות עמם גם אלה שנשתמרו כמבודדים. כי התפקיד העיקרי של העדות הכפריות החדשות, תפקיד חידוש המבנה, מתחיל במעשה הפדרציה שביניהן, כלומר בהתלכדותן לפי אותו העיקרון השורר במבנה הפנימי של כל אחת מהן. לכך לא הגיעו כמעט בשום מקום. ואולם מבחינה סוציאליסטית אין לדבר על הצלחה גם במקום שקיים אמנם ליכוד פדרטיבי... אבל הפדרציה נשארת במצב של בידוד ואינה פועלת פעולה של משיכה וחינוך על החברה הכללית.[564]

בובר הציב, אפוא, בפני הקהילות השיתופיות שבשבחן דיבר שלושה תנאים חמורים, שרק אם יעמדו בשלושתם יוכלו להגשים את ייעודן: ראשית, על הקהילה לארגן את יחסיה הפנימיים באופן שיתופי ולהתמיד בכך; שנית, על הקהילות להתארגן ביניהן במסגרת פדרטיבית שתשקף, ביחס שבין הקבוצות, את היחס השורר בין חבריה של כל קבוצה; שלישית, הקהילות והפדרציות של הקהילות צריכות לפעול על החברה הכללית פעולה מעצבת של משיכה וחינוך. גם בעניין זה יש הבדל של ממש בין בובר ללנדאואר. לנדאואר הסתפק בהגשמתם של התנאי הראשון והשני. הוא לא דרש מן המושבות הסוציאליסטיות מעורבות פעילה בחברה הסובבת, אלא להפך, המליץ להן להתנתק מן המשק הקפיטליסטי ככל שירשו להם התנאים הכלכליים[565] – והתנתקות מן המשק הקפיטליסטי פירושה, מן הסתם, גם התנתקות מן החברה הקפיטליסטית. לנדאואר קיווה, אמנם, שהצלחתן של הקהילות השיתופיות תעורר בהמונים רצון עז לשיתוף, אבל נראה שהתפקיד שנועד לקהילות עצמן ולחבריהן בתהליך זה הוא תפקיד של דוגמה פסיבית. מכל מקום, לנדאואר אינו חורג בעניין זה מעבר לאמירות כלליות וסתמיות למדי, כמו למשל: שעל המושבות הסוציאליסטיות "להפיץ את אורן בכל הארץ".[566] בובר, לעומתו, הטיל על הקהילות השיתופיות, בתנאי השלישי שלו, חובת מעורבות פעילה בחברה, כדי להעביר עוד ועוד אנשים מן הקוטב של חברת ההמונים הנשלטת באופן פוליטי לכיוון הקוטב של החברותא המאורגנת באופן שיתופי. לאורך כל דרכו ההגותית הרבה בובר להתייחס לנושא החינוך וראה בו את אחד הכלים החשובים ביותר לתיקון החברה. מעניין להשוות, בהקשר זה, בין החיבור המקיף **נתיבות באוטופיה** לבין המאמר התמציתי **בין חברה למדינה**, חיבורים קרובים זה לזה מבחינת זמן פרסומם.[567] בשני החיבורים מוצג החזון של חידוש החברותא והתגברותה של החברה האנושית (כאן במובן של חברה "אמיתית" העשויה קבוצות־קבוצות) על המדינה הפוליטית. אבל שני החיבורים מסתיימים באופן שונה. הפרק האחרון ב**נתיבות באוטופיה** מעלה על נס את התנועה ההתיישבותית־שיתופית בארץ ישראל, כדבר שעשוי לחולל את הטרנספורמציה המיוחלת בחיי העם היהודי ואולי בהמשך גם בחיי שאר עמי התרבות.[568] **בין חברה למדינה** מסתיים בהצגתה של דרך אחרת:

> יש עוד דרך לחברה... יש עוד דרך להכשיר את הקרקע לשיפור היחס [שבין היסוד הסוציאלי] לבין היסוד הפוליטי: הוא החינוך, חינוך של דור בעל תודעה חברתית אמיתית ורצון חברתי אמיתי. החינוך הוא המכשיר הגדול, הנתון אף היום במידה מרובה או מועטת בידי החברה, והיא אינה יודעת להשתמש בו.[569]

חינוך והקמת קהילות שיתופיות אינם, לפי בובר, שתי דרכים אלטרנטיביות שיש להכריע ביניהן, אלא שני חלקים, או שני היבטים, של מכלול אחד. הקהילות השיתופיות לא יגשימו את ייעודן כמחיות המבנה החברתי אם לא יפעלו פעולה חינוכית על כלל האוכלוסייה, והחינוך לא יהיה חינוך של אמת לחיי חברותא, אם לא ייטלו בו חלק מרכזי אנשים החיים בעצמם באופן כזה.[570] אכן, אם מוטל על חברי הקבוצות השיתופיות להיות מעורבים בחברה הסובבת, ולו גם באופן של מעורבות חינוכית, הרי שהם צריכים לפעול במחוזותיה ה"מסוכנים" של הפוליטיקה המנוכרת, זו השולטת בחברה הכללית. אפשר שגם משום כך בובר, בניגוד ללנדאואר, לא הציג מעולם התנגדות מוחלטת לעיסוק בפוליטיקה ורק תבע שעיסוק זה ישרת את המטרות החינוכיות והשיתופיות.[571]

הפִסקה **מנתיבות באוטופיה** שבה מונה בובר את הדרכים השונות לכישלון הקהילות השיתופיות, חשובה גם מסיבה נוספת: מתברר ממנה שהוא ידע היטב כי הדרך, שאותה הציג כדרך המלך לתיקון החברה, הולידה עד היום בעיקר כישלונות. בסוקרו את כל תולדותיה של התנועה השיתופית, בעבר ובהווה, לא מצא בובר אלא ניסיון אחד שזכה, כלשונו, ל"מידה מסוימת של הצלחה במובן סוציאליסטי":[572] הכפר השיתופי בארץ ישראל. רק מפעל זה עמד, לדעת בובר, בתנאים שהוצגו לעיל במידה מספקת כדי להכתירו כ"ניסיון שלא נכשל",[573] ולכל היותר כ"אי־כישלון למופת".[574] בובר חייב היה לתת את הדעת על העובדה שהצלחות של פרויקטים שיתופיים הן נדירות כל כך. אם אכן ראה בפדרציות של קהילות שיתופיות סוכן שינוי אמיתי העשוי לתקן את העולם, ולא רק התרסה הירואית ואבסורדית נגד עולם שאין לשנותו, צריך היה לשאול מדוע נכשלות התנועות השיתופיות. נראה שבובר לא העלה שאלה זו בחריפות מספקת ומכל מקום, לא הסיק מן הכישלונות של הקומונות השונות את המסקנות המתבקשות. בפרק הבא אעסוק, בין היתר, גם בעניין זה.

בתורת השחרור של בובר מופיעים, כאמור, יסוד פוזיטיבי קונסטרוקטיבי ויסוד נגטיבי הרסני. יש לציין, שבובר עצמו לא הבחין היטב בין היסודות האלה ודבריו בעניין זה לוקים באי־בהירות. **בנתיבות באוטופיה** הוא אומר שהעדות והבריתות השיתופיות "הורסות" את המדינה, כלומר: את חלקה המיותר של המדינה, את "העודף הפוליטי" או "גודש המדינה".[575] בובר מבלבל כאן בין היסוד הנגטיבי לפוזיטיבי. כזכור, "העודף הפוליטי" נוצר כשגדלה מידת יכולתם של בני האדם "לחיות בצוותא חיי יושר מרצונם, לשמור על סדר של צדק מרצונם ולנהל את עסקיהם המשותפים מרצונם".[576] רק הגידול בכושר הופך חלק מכפיית המדינה מהכרחית ולכן מוצדקת, למיותרת ולכן פסולה. כלומר, רק הגידול בכושר הזה הופך שלטון לגיטימי ל"עודף פוליטי". יש לשאול, אם כן, כיצד גדל הכושר לחיי צוותא

ומה תורם לגידולו. ממכלול תורתו של בובר עולה תשובה ברורה: התלכדותם של בני אדם בעדות ובבריתות של עדות היא המגדילה את כושרם לחיים של סדר ושל צדק בלא כפייה. מכאן, שתפקידן הראשון והעיקרי של הקהילות השיתופיות הוא הפיכתו של שלטון לגיטימי ל"עודף פוליטי" – יצירת פער בין מידת הכפייה הקיימת למידת הכפייה הנחוצה. הן ממלאות תפקיד זה בעצם מעשה ההתלכדות שלהן לקהילות ולפדרציות של קהילות, שיוצר תשתית חברתית אלטרנטיבית לסדר המדיני, תשתית של "סדר של צדק מרצון". זהו היסוד הפוזיטיבי. רק אז נוצרת המשימה הנגטיבית של הרס "העודף הפוליטי". הקהילות השיתופיות לא הורסות, אפוא, את המדינה, אלא בוראות את התשתית החברתית שעושה את המדינה למיותרת.

לכן, ניתן לתקן את דבריו של בובר, תיקון שהוא ברוח משנתו, ולהבחין היטב בין שני היסודות האלה. היסוד הפוזיטיבי עיקרו "דחיקתה" של המדינה, על ידי זה שבונים אלטרנטיבה למדינה. "ליכוד האישים והמשפחות לעדות שונות במינן וליכוד העדות לבריתות".[577] תהליך זה של חידוש רקמת התאים החברתית בורא בהדרגה את החברה העשויה ליטול את תפקיד המדינה – לערוב לסדר הציבורי ולשיתוף הפעולה החברתי – ולמלא תפקיד זה בכלים של שיתוף, במקום כלי השלטון של המדינה. ככל שמתאוששת ונבנית החברה, כך הופך חלק מן השלטון למיותר, לשלטון עודף או ל"עודף פוליטי" שבסיסו העקרוני כבר בטל. היסוד הנגטיבי של מעשה השחרור עניינו הסרת ה"עודף" הזה. מעשה הסרת "העודף הפוליטי", אפשר שיחייב התנגשויות עם הגורמים הפוליטיים שמחזיקים בשלטון, שיסרבו לוותר על כוחם, ואף "קרב מהפכני".[578] בובר לא היה פציפיסט ולא התנגד עקרונית להשבת מלחמה נגד הדיכוי הפוליטי, אלא שראה במאבקים אלה טפל ולא עיקר. אם בוחנים את הדברים באורח מופשט, בובר לא נבדל כאן ממרקס ומן האנרכיסטים מסוגו של בקונין. גם הם הכירו בתורותיהם ביסוד של הרס וביסוד של בנייה בסוציאליזם, ואף הם גרסו שהבנייה היא העיקר וההרס הוא טפל. אבל אצל מרקס ואצל בקונין היו היסודות האלה מופרדים זה מזה בזמן, בבחינת מומנטים עוקבים, כך שהרס מוקדי הכוח הפוליטיים הקיימים נתפס כתנאי מקדים למעשה הבנייה של החברה הסוציאליסטית. בין השלב ההרסני־פוליטי לשלב הקונסטרוקטיבי־שיתופי עומדת בתורותיהם המהפכה הפוליטית.[579] עד למהפכה זו, היסוד השוללני שבסוציאליזם הוא המכריע. לא כך אצל בובר. לשיטתו, צריכים שני היסודות האלה לפעול בכל שלביו של מאבק השחרור והיסוד הפוזיטיבי של חידוש מבנה החברה צריך להיות הדומיננטי מבין השניים כבר מן ההתחלה. הסוציאליזם צריך לעמוד מלכתחילה בסימנו של הקונסטרוקטיביזם.

מתפיסה זו נובע אצל בובר שינוי במושג המהפכה, כפי שהופיע בתורותיהם של הסוציאליסטים אנשי המאה ה־19 וגם, במידה מסוימת, בהגותו של לנדאואר. בנתיבות באוטופיה התפלמס בובר עם גישתו של מרקס, שתפס את המהפכה כ"רגע או כ"אירוע" בזמן.[580] ברגע המהפכה אמור לכאורה הסוציאליזם להחליף את מערך הכלים שלו מן הכלים הפוליטיים הנגטיביים לכלי הבנייה הפוזיטיביים של אגודות שיתופיות לייצור ולצריכה. נראה שבובר לא הבחין כי תפיסה זו הולמת את ראשוני האנרכיסטים לא פחות, ואולי יותר, מכפי שהיא הולמת את מרקס. אל מול תפיסה

זו הציב בובר מעין תפיסה של "מהפכה מתמדת": "[הסוציאליזם האוטופי] מאמין ברציפות מהפכנית, ביתר דיוק: ברציפות, שבתוכה אין מהפכה אלא הפקה, חשיפה והרחבה של מציאות שנתגדלה כבר עד למידתה האפשרית."[581] המשימה המהפכנית זהה, אפוא, מבחינה עקרונית בכל עת: לעשות לצמצום תוקפו של היסוד הפוליטי במערכות החברתיות. למשימה זו היבט פוזיטיבי של בניית מערכות חברתיות שיוכלו ליטול מן המדינה את תפקידה כמארגנת את שיתוף הפעולה החברתי, מסדירה אותו ומגנה עליו, והיבט נגטיבי של ביטול מוקדי כוח פוליטיים שנעשו מיותרים (עודפים) או למצער צמצומם. שני ההיבטים האלה, אך בעיקר השני, יצריכו מן הסתם מאבק עם הכוחות הפוליטיים הקיימים.[582] משימה זו תקפה בכל זמן ובכל מקום. בובר כפר באפשרות שעשוי לבוא קץ לתנועה המתמדת מן הקוטב הפוליטי אל זה השיתופי, ממש כשם שבשיטתו אין קץ לתנועת האדם מ"עולם הלזים" אל "עולם האתה".[583] על פי בובר, המהפכה היא מתמדת משום שהניכור מתמיד, כלומר, שמידה של ניכור היא מאפיין הכרחי של חיים אנושיים. "אין שני סוגים של בני אדם",[584] אומר בובר באני ואתה, וכוונתו ל"סוג האדם המנוכר" ו"סוג האדם האותנטי" (או במושגיו של בובר עצמו, "אני" שביסודו יחס "אני־לז" ו"אני" שביסודו יחס "אני־אתה"). אי אפשר לחלק את האנשים על פי קריטריון זה; גם לא להבחין על פיו את האנושות שאחרי המהפכה מן האנושות שלפניה. בכל אדם ובכל חברה נמצאים (ויימצאו) שני היסודות, שני הקטבים של האנושיות.[585] מעשה השחרור הוא תהליך מתמיד של תנועה בין שני הקטבים האלה, מן הקוטב המנוכר־אינסטרומנטלי של היחסים האנושיים, אל הקוטב האותנטי־שיתופי. אכן, המאבק על שחרור החברה מתנהל בתוך ההיסטוריה. הוא עשוי ליצור מציאות היסטורית שונה, חופשית יותר, לבני האדם. אבל גם במציאות חדשה זו יופיע, במוקדם או במאוחר, "העודף הפוליטי" – מן הסתם בצורות ובאופנים שונים מאלה שבהם מתבטא העודף הזה כיום[586] – ועמו תופיע מחדש, באופן אחר, משימת המאבק. בהסכמה עם לנדואואר פסק בובר כי "כל סוציאליזם אמיתי יחסי הוא... סוציאליזם אינו יכול להיות דבר מוחלט. סוציאליזם הוא התהוותה של חברותא אנושית, במידה ובצורה הניתנות לרצייה ולעשייה בשעה מסוימת ובתנאים נתונים."[587]

על יסוד הדברים האלה, ניתן לראות כעת כיצד נפתרות בהגותו של בובר כמה מן הבעיות שהוזכרו בסיום הפרק הקודם בקשר לתורתו של לנדואואר. הן לנדואואר והן בובר דיברו בחיבוריהם על ביטול הפער שבין המטרות לבין האמצעים בפעולה הסוציאליסטית. אם אצל מרקס ואצל מהפכנים פוליטיים אחרים קיים פער בין אופיה של החברה החופשית המהווה מטרה למאבק השחרור לבין האמצעים שבהם אוחזים במאבק השחרור עצמו, הציגו לנדואואר ובובר עמדה הגורסת ביטולו של הפער הזה. בהתייחסו לשאלת הטרור האישי שהפעילו חוגים אנרכיסטיים אמר לנדואואר ב־1903: "על האנרכיסטים להבין: מטרה ניתן להשיג רק כאשר כבר לאמצעים ישנן התכונות של אותה מטרה".[588] דברים אלה יפים לא רק לגבי השימוש באלימות, אלא באשר לשימוש בכל מצאי הכלים של הפוליטיקה. באופן דומה טען בובר כי "הסוציאליזם ה'אוטופי'... רוצה בדרך שהיא שווה במהותה למטרה".[589] אבל

למרות זאת, אצל לנדאואר נשמרת, אם גם במעורפל, החלוקה של מאבק השחרור לשני שלבים עקרוניים: עד למהפכה ולאחריה. כך, מכל מקום, עולה מדבריו בי"ב העיקרים של **הברית הסוציאליסטית** ובקריאה **לסוציאליזם**. השלבים השונים אינם נבדלים אצל לנדאואר מבחינת הפרקסיס המהפכני (כפי שהדבר אצל מרקס או בקונין) אבל הם נבדלים מבחינת מעמדן של הקהילות השיתופיות (או בלשונו של לנדאואר: "המושבות הסוציאליסטיות") כאמצעים או כתכליות. תפקידן המהפכני של הקהילות האלה הוא לשמש "אמצעי המחשה" או "דגמי מופת", שיעוררו את נפש העם. אבל תכלית זו היא חיצונית לחיי הקהילה עצמה ומכך נובע, שלקהילות האלה יש מעמד אינסטרומנטלי בשלב שלפני המהפכה. רק לאחר ש"ינוע העם" והחברה כולה תאורגן כפדרציה של קהילות שיתופיות, ייחשבו הקהילות האלה לתכלית עצמן. אבל אם כך, הרי נשמר בתוך שיטתו של לנדאואר משהו מן המחשבה המכשירנית שהוא מגנה אצל מרקס, משהו מן החלוקה הדיכוטומית ל"אמצעים" ול"מטרות". ובכן, האם הקהילות השיתופיות הן בבחינת סוציאליזם מוגשם, או רק "דגמי מופת לסוציאליזם"? הדילמה הזאת אצל לנדאואר, נובעת מן הפער שקשה לשאתו שבין החזון האוניברסלי שלנדאואר החזיק בו לבין המעשה הפרטיקולרי והקונקרטי שלו הטיף. ככל שמחזיקים בחזון שחרור כללי, קשה מאוד לראות בכל קהילה שיתופית קטנה (בת עשרה, 20, 100 אנשים) אתחלתא דגאולה. הפער שבין המטרה לאמצעי אולי אינו פער של "סוג" כמו אצל המרקסיסטים, אבל ההפרש הכמותי גדול כל כך, עד שהוא נראה כמעט כבלתי ניתן לגישור. כיצד תשוחרר האנושות מכוחן של קבוצות זעירות של גברים ונשים שיקימו לעצמם מושבות סוציאליסטיות? בלשון הדיאלקטיקה ההיגליאנית ניתן לומר: הפער שבין קומץ קהילות שיתופיות קטנות לבין אנושות שיתופית משוחררת אינו כמותי בלבד: זהו פער כמותי המתגלגל בהבדל איכותי. מן הצד האחר, ההתמקדות במעשה הפרטיקולרי וראייתו כתכלית עצמו, האין פירושן נטישתו של החזון הכללי, כלומר נטישת המחויבות המוסרית והמעשית לכלל החברה? מן הסיסמה הדיאלקטית, הפרדוקסלית לכאורה, "להתרחק מן העם על מנת לחזור אל העם"[590] עלול להישאר אז הרישא בלבד. לנדאואר לא הכריע בשאלה האם הקהילות השיתופיות הן "אמצעי המחשה" או התחלה ממשית של סוציאליזם, האם הן אמצעי או תכלית לעצמן, משום שלא יכול היה להכריע בדילמה. האפשרות הראשונה עלולה היתה להוביל אותו עד להתכחשות למעשה ההגשמה הפרטיקולרי (המושבה הסוציאליסטית) בגלל הפער הבלתי נסבל שבין מעשה קטן זה לבין "שחרור ההמונים". האפשרות השנייה טמנה בחובה התכחשות למטרה שבשמה נעשים כל המעשים הסוציאליסטיים – המטרה של שחרור החברה בכללותה.

בעיה זו נפתרת אצל בובר, או לפחות עוקצה מוקהה מאוד, על ידי תפיסת המהפכה ה"רציפה" שלו. המהפכה, על פי בובר, אינה רגע בתהליך אלא היא התהליך עצמו. המאבק לשחרור אוניברסלי פירושו מאבק להרחבה מתמדת של מערכות חיים המאורגנות על פי העיקרון השיתופי, על פני מערכות החיים המאורגנות באופן פוליטי. אכן, יש רגעים היסטוריים שבהם אפשר להשיג פחות, ורגעים אחרים שבהם אפשר להשיג יותר. ישנם רגעים סוערים הנדמים כמהפכה בסדרי עולם, אבל תהליך

השחרור נמשך דרך הרגעים האלה, בלי שתשתנה צורתו העקרונית. למהפכה אין "רגע" ומכל מקום אין "רגע המהפכה" מרכיב חיוני בשיטתו של בובר. מכך נובע, שהקהילות השיתופיות הן בכל עת גם תכלית לעצמן וגם אמצעי לשחרור החברה. בכל קהילה מוגשמת, במידה מסוימת, המהות החברתית השיתופית, בכל קהילה מצמצמים בני האדם את הניכור החברתי בחייהם. מבחינה זו, כל קהילה היא תכלית לעצמה. אבל מכך שהיא תכלית לעצמה לא נובע אצל בובר שהיא מטרה לעצמה. מטרת השחרור תמיד מתקדמת הלאה ממה שהושג, ומבחינה זו הקהילה השיתופית בשיטתו של בובר היא גם האמצעי החשוב ביותר במאבק על המשך צמצומו של היסוד הפוליטי ביחסים החברתיים. בכל רגע נתון הקהילה היא, אפוא, אמצעי ותכלית גם יחד. בפרק "חברותא" בחיבור **דו־שיח** – פרק שבובר שב ופירסם בתוספות **לנתיבות באוטופיה** – ביקר בובר את ההתייחסות האינסטרומנטלית בלבד אל הקבוצות השיתופיות, והציג את השקפתו בדבר אחדותם של אמצעי ותכלית בחברותא:

> לפי דרך ההשקפה הרווחת כיום והנקבעת על ידי הפוליטיקה, חשיבותן של קבוצות, הן בהווה והן בהיסטוריה, אינה נערכת אלא לפי מה שהן מבקשות ומה שהן משיגות. ואילו מה שמתרחש בתוך הקבוצה אין לו משקל אלא במידה שהוא משפיע על יעילות פעולתה של הקבוצה. [יתר על כן] בקבוצה השואפת לצורה גבוהה יותר של חיים חברתיים [אפשר] להטיל ספק אם טוב הדבר להגשים משהו מצורה זו, כעין תא ראשון, בחיי הקבוצה עצמה, כיוון שיש בזה חשש מפני מימוש קודם זמנו, שהוא עלול להחליש את התנופה ה"לוחמת". ההנחה היא, כנראה, שמי שבא לנוח בנאות מדבר, אין עוד תקווה ממנו להגשמת תוכנית השקאה במדבר סהרה.
>
> דרך הערכה פשטנית זו אינה תופסת את ערכה העצמי של הקבוצה...
>
> רוח של חברתיות אינה שרויה במקום שבו עמלים בני אדם במשותף, אבל בלא חברותא, כדי לכפות על עולם סרבני את שינוי הסדר הנכסף. ואילו היא שרויה במקום שחברותא נאבקת על השלמת המציאות החברותית שלה גופה. בהיאבקות זו נחתך גם גורלו של העתיד לבוא.[591]

אף כי הביקורת בקטע שלעיל מכוונת נגד המרקסיזם האורתודוקסי, ניכר ממנו גם שוני בין בובר ללנדאואר באשר לאופיין המתבדל של המושבות הסוציאליסטיות. לנדאואר נטה להציג חלוקה דיכוטומית בין חברה שהרוח המקשרת פועלת בה, לבין חברה נעדרת רוח. כלומר: בין חברה המעוצבת כברית של שותפויות לחברה המעוצבת כמדינה. אף שהכיר, עקרונית, בכך שהמדינה היא ביטוי ותולדה של התנכרות הרוח, הוא שלל את המדינה שלילה מוחלטת ולא דיאלקטית. החברה החופשית אינה יכולה, לשיטתו, להיוולד בתוך המדינה אלא רק מחוץ לה. מכאן, שהחברותות, אותן קהילות חופשיות ומושבות סוציאליסטיות, צריכות להתנתק מן המדינה ומן השוק הקפיטליסטי כמידת האפשר.[592] מאליו מובן, כי אם החברה כולה מעוצבת כחברה מדינית על יסוד כלכלה קפיטליסטית, ההתנתקות מן המדינה ומן הקפיטליזם

פירושה, בעצם, התנתקות מן החברה. אבל כפי שראינו, שיטתו של לנדאואר דורשת שהקהילות השיתופיות "ישפיעו מאורן" על החברה. מחד גיסא, צריכות המושבות הסוציאליסטיות להתנתק מן העם ומאידך גיסא – עליהן להשפיע על העם עד שיתנער, יבטל את הקניין הפרטי על הקרקע ויכונן חברה חופשית – כלומר, פדרציה של שותפויות. מחד גיסא, מוענקת בתורתו של לנדאואר עצמאות מלאה לקהילות השיתופיות המתבדלות, ומאידך גיסא – הן נתפסות ככלי לשינוי החברה שאותה נטשו. כיצד יתחולל השינוי הזה? כיצד ישפיעו הקהילות על החברה? כיצד יבטיחו שבשורתן תגיע אל ההמונים ה"לכודים" בתוך המדינה והקפיטליזם? לנדאואר לא נתן מענה מספק לשאלות האלה. החתונה של הקהילה השיתופית עם העם תתרחש רק כשיאבה החתן, ואין לעורר את האהבה עד שתחפץ.[593] נראה שלנדאואר לא היה ער לסכנה, שהמתח שבין התרחקות מן העם ומחויבות לעם עלול להתגלגל ברטוריקה טפלה, המשמשת כסות אידיאולוגית לפרויקט קהילתי בדלני ומסתגר.

לא כך אצל בובר. בתורתו חייבות הקהילות השיתופיות, מעצם מהותן, להיות מעורבות בחברה הסובבת אותן ולהשפיע עליה באופן אקטיבי השפעה של משיכה ושל חינוך.[594] אכן, משום היותן "תאים" של חברת העתיד בתוך חברת ההווה, חייבות הקהילות האלה להתבדל מן החברה הסובבת. אבל באותה מידה חייבות הן, על פי מהותן כסוכנות של שינוי חברתי, להיות מעורבות בחברה הזאת. שוב אנו רואים כי בשיטתו של בובר מופיעים יסודות מנוגדים הפועלים במשולב; במקרה שלפנינו – היסוד המתבדל והיסוד המעורב של החברותא. בובר דחה את פרישׂתם של המומנטים המנוגדים באופן כרונולוגי על פני ציר זמן. מכאן, שלא יכול היה להסכים לסיסמתו של לנדאואר "להתרחק מהעם על מנת לחזור אל העם", עד כמה שסיסמה זו מרמזת על שלב ראשון, מיידי, של התרחקות ונטישה, ושלב שני, עתידי, של ברית מחודשת. על פי בובר חייבות הקהילות השיתופיות להבדיל עצמן מן העם, ובה בעת להישאר בתוכו כגורם אקטיבי. קביעתו של בובר, כי "הסוציאליזם ה'אוטופי'... רוצה בדרך שהיא שווה במהותה למטרה"[595] מתגלה כאן, אף אם בניגוד לכוונת המחבר, כביקורת גם על שיטתו של לנדאואר. בניגוד לכוונת המחבר – כי את הטענה על הפער הבלתי נסבל שבין האמצעים למטרה הפנה בובר בעיקר נגד המרקסיזם.

למעשה, אפשר לומר שעניין זה עמד במוקד ההתפלמסות שלו עם מרקס. גם בכך יתרונו של בובר על לנדאואר: לנדאואר התקיף את המרקסיזם התקפה טוטאלית ויוקדת, שבה העוצמה הרטורית באה לעתים על חשבון הדיוק הפילוסופי. בובר, לעומתו, הציג בנתיבות באוטופיה ביקורת על מרקס שהיא ממוקדת, מנומקת ומשכנעת למדי. בובר היטיב להבחין בקירבה המהותית, עד כדי זהות, שבין דמות החברה החופשית אצל מרקס לדמותה אצלו עצמו. אף שבובר טען שדמות החברה החופשית שהחזיק בה מאפיינת, בעצם, את כל הסוציאליסטים האוטופיסטים, ובעיקר את לנדאואר,[596] ייחוס זה אינו מוצדק, ובעניין זה, בובר קרוב למרקס יותר מאשר ללנדאואר. בובר קיבל, אפוא, את מטרת המרקסיזם, לפחות כפי שמרקס עצמו הבין אותה, אך תהה על האמצעים. כלשונו של בובר: "וכיוון שהגענו לכאן, יש לשאול את מרקס ואת המרקסיזם את השאלה המכרעת בדבר המטרה והדרך".[597] הוא

הצביע על שורה של ניגודים בין מטרת הסוציאליזם לבין האמצעים להגשמתו אצל מרקס: פלורליזם במטרה ואחידות (חד־גוניות) בדרך; ספונטניות במטרה ומשמעת בדרך; דה־צנטרליזם במטרה וצנטרליזם חמור בדרך.

אבל מעבר לכל הניגודים ישנו ניגוד נוסף, אולי החשוב שבהם: "ביטול הפוליטיקה" כמטרה ו"פרקסיס פוליטי" כדרך; ניגוד שהוא אולי שם כולל לשאר הניגודים שהוזכרו. ובכן, שאל בובר, כיצד תיוולד המטרה מתוך אמצעים המנוגדים לה? כביכול משמשת המהפכה בתורת מרקס מעין מטה קסמים ההופך דברים לניגודם. את ההאשמה ב"אוטופיזם" – כאן במשמעות המקובלת, כתוכנית יפה שאי אפשר להגשימה, ולא במשמעות שבובר נקט בה בדרך כלל – הפנה בובר דווקא כלפי המרקסיזם: הוא טען כי רק מתוך אוטופיזם יכול המרקסיזם להניח, שניתן לגשר על התהום, "שבין השינוי שיתרחש ביום מן הימים, אחרי ניצחונה המוחלט של המהפכה, ובין הדרך אל המהפכה ובתוך המהפכה, דרך שהיא מצוינת [אצל המרקסיסטים] בצנטרליזם גמור, שאינו סובל ראות מיוחדת ולא יוזמה מיוחדת".[598] בפסוק תמציתי ובהיר ניסח בובר את עיקרה של המחלוקת:

> רואים אנו... מהו שמקשר את מרקס עם הסוציאליזם ה"אוטופי": הרצון שהעיקרון הפוליטי יפנה את מקומו לעיקרון הסוציאלי, ומהו שמפריד אותו ממנו: דעתו, שפינוי זה יש לעשותו באמצעים פוליטיים בלבד, ובכן, בדרך התאבדותו ממש של העיקרון הפוליטי.[599]

מרקס היה משיב, מן הסתם, שהאמצעים הפוליטיים נחוצים כדי להכריע את השלטון הפוליטי, להתמודד עם הניכור בכליו שלו, כדי להסיר את הכבלים המונעים יצירתה של חברה חופשית: "את כל כלי הנשק [של המאבק המהפכני] יש למצוא בחברה כפי שהיא".[600] טענות ממין זה נמצאות לרוב בחיבורים שכתב מרקס, בעיקר בראשית שנות השבעים – תקופת הפולמוס החריף שלו עם האנרכיסטים.[601] לאחר המהפכה, לאחר שימוגר השלטון הפוליטי של הבורגנות ואף יחוסלו שרידי ההתנגדות האחרונים שלו והבסיס הכלכלי להתנגדות זו – אפשר יהיה לחדול מן המאבק הפוליטי ולהתחיל לבנות את החברה השיתופית. אבל זו בדיוק תפיסת המהפכה שאותה ביקר בובר: התפיסה הממקמת את היסוד השוללני־פוליטי של הסוציאליזם ואת היסוד הקונסטרוקטיבי־שיתופי על פני ציר הזמן. ניתן לומר, שמרקס פרש את היסודות המנוגדים האלה על פני ההיסטוריה העתידית בסדר כרונולוגי, כשהמהפכה הפוליטית נמצאת בתווך ביניהם – היא הרגע שבו עוברים מן היסוד הראשון לשני. לעומת זאת, בובר פרס את המהפכה עצמה על פני ההיסטוריה, בבחינת מהפכה רציפה או מתמדת, כשבכל רגע היסטורי ספציפי פועלים שני היסודות המנוגדים של הסוציאליזם במשולב.

בנתיבות באוטופיה דן בובר באופן שקול ומאוזן בתורתו של מרקס. בצד הביקורת על תפיסת המהפכה של מרקס, הזכיר גם את המקומות שבהם נראה שמרקס חורג מתפיסה זו, ומדבר בזכותו של הפרקסיס הסוציאליסטי הקונסטרוקטיבי גם בשלב

שלפני המהפכה הפוליטית. כך, למשל, דבריו של מרקס בזכות הקואופרציה בנאום היסוד של האינטרנציונל, וטיוטות מכתביו אל זאסוליץ'.[602] בובר הדגיש שמרקס לא שלל את הפעולה הפוזיטיבית של בניית קהילות שיתופיות לפני המהפכה, אבל כמעט אף פעם לא תפס אותה כחלק חיוני מן המאבק לשחרור:

> מרקס ואנגלס לא נתנו תשובה חיובית על השאלה בדבר היחס אל יסודות חידוש המבנה, שלאמיתו של דבר היתה שאלה גורלית; לא נתנוה, משום שלא היה להם קשר פנימי לרעיון חידוש המבנה. אמנם יכול היה מרקס לרמוז לפרקים על יסודות החברה החדשה, "שכבר התפתחו בקרב החברה הבורגנית המתפוררת" ושהמהפכה אינה צריכה אלא "להתירם", אבל לא היה יכול לגמור בנפשו לסייע ליסודות אלה, לקדמם ולמסור נפשו עליהם. המעשה הפוליטי של המהפכה נשאר בשבילו הדבר, שבעצם אין לשאוף אלא לו בלבד, ההכנה הפוליטית למעשה זה... נשארה התעודה העיקרית האחת, ועל ידי כך נעשה העיקרון הפוליטי לעיקרון המכריע העליון; כל הכרעה ממשית בדבר היחס המעשי ל"יסודות" כאלה, המצויים או המתהווים או העתידים להיבנות מחדש, נעשתה מתוך התועלתיות הפוליטית של השעה בלבד ולא מתוך עקרונות.[603]

בובר הסביר את עמדתו של מרקס בכך שהוא היה מסור לפוליטיקה בלב ובנפש.[604] משום כך שלט היסוד הפוליטי במחשבתו כמעט ללא מצרים. דבר זה מחזיר אותנו ליחסו של בובר עצמו אל הפוליטיקה. ראינו שעמדתו שונה מהותית מעמדתם של האנרכיסטים שקדמו לו ולנדאואר בתוכם. אלה שללו את הפוליטיקה לפחות באותה דבקות שבה מרקס התמסר לה. לא כן בובר. בשום מקום בכתביו לא הציג שלילה עקרונית של הפרקסיס הפוליטי. גם הביקורת שלו על מרקס לא נסובה על כך שהסוציאליזם שלו הוא "פוליטי" אלא על כך שהוא "פוליטי בלבד". נראה, לכאורה, ששיטתו של בובר מהווה במובן זה תיקון דיאלקטי ללנדאואר, ממש כשם שהיא מהווה ביקורת על מרקס. ואולם, לא כך הדבר. יחסו של בובר לפוליטיקה אמנם אינו שלילי נחרץ, אבל אין די בסובלנות שלו כלפי הפוליטיקה כדי שתוצג בתורתו תפיסה דיאלקטית שלמה. בעצם אפשר לומר על בובר את היפוך דברי הביקורת שהוא עצמו אמר על מרקס: על פי בובר, גם במקומות שבהם מרקס התייחס בחיוב אל פרויקטים קומונליים של חידוש מבנה החברה, לא הושתת יחס חיובי זה על עקרונות. על בובר אפשר לומר שגם במקומות שבהם הוא מכיר בחשיבותה של הפוליטיקה, לא נובעת הכרה זו מהתמודדות עקרונית של ממש עם הפוליטיקה. כשם שהיה מרקס, לדעת בובר, עיוור ביחס לתחומים האנושיים והחברתיים שמחוץ לגבולות הפוליטיקה, כך היה בובר עצמו עיוור ביחס לתחום הפוליטי עצמו. טענות אלה יפותחו בפרק הבא.

פרק 10

חוסר האונים הפוליטי של תורת השחרור האוטופיסטית־קומונלית

בשיטותיהם של המהפכנים הפוליטיים, הפרויקט העיקרי של הסוציאליסט החותר למהפכה הוא פרויקט חינוכי, ובלבד שלא נבין את המילה "חינוך" בהוראה צרה מדי: פרויקט של פקיחת עיניהם של ההמונים, כדי שאלה יהיו לסובייקטים מהפכנים אוטונומיים. לצד משימה זו, כמשלימתה ההכרחית, עומדת משימת ה"ארגון": ארגונם של הפרולטרים לכלל כוח לוחם, הפיכתם, כלשונו של מרקס, ל"עוצמה חומרית".[605] האוטופיסטים הקומונלים, לנדאואר ובובר, מציגים עמדה שונה: הם אינם כופרים במשימת חינוך ההמונים, אבל משימה זו יכולה להתבצע, לשיטתם, רק כחלק ממעשה ההגשמה. גם הגשמה היא סוג של "ארגון", אבל לא ארגונו של כוח לוחם למיגור הבורגנות השלטת, אלא ארגונן של קהילות שיתופיות, תאים ראשונים של חברה המשוחררת משלטון הבורגנות. הדגש באוטופיזם הקומונלי אינו, אפוא, על שינוי התודעה בלבד, אלא על ההגשמה המעשית, על שינוי החיים עצמם.

אבל אם קובעים האוטופיסטים הקומונלים כי ההגשמה קודמת למאבק החזיתי נגד כוחות הדיכוי, הם חייבים למצוא מקום שבו אפשר להתחיל במעשה ההגשמה עוד לפני שבוטל שלטונן של הכלכלה הקפיטליסטית ושל המדינה הפוליטית – מקום שבו אחיזתן של הכלכלה והמדינה רפה יחסית. לנדאואר דימה למצוא את המקום הזה בכפר, הרחק ממרכזי התעשייה והשלטון. מבחינה זו, היו בתורתו מידה של "רומנטיקה" וחוסר ריאליזם. הבעיה אינה בעצם התנגדותו להווייתה החברתית, הכלכלית והארכיטקטונית של העיר המודרנית – התנגדויות כאלה אפשר למצוא בשפע אצל סוציאליסטים פוליטיים כמו מרקס, אנגלס וקרופוטקין, ואף אצלם מופיע ביטול הניגוד שבין העיר לכפר כמאפיין של החברה המתוקנת. הבעיה היא בהנחתו

של לנדאואר שאפשר פשוט "להתעלם" מן העיר. לברוח אל הכפרים ולהתחיל שם במעשה של תיקון חברתי מחוץ להשפעתה של העיר. המהפכות הגדולות של המאות ה־18 וה־19 (המהפכה התעשייתית והמהפכה הצרפתית) לא רק השליטו על החברה כולה את מעמד הבורגנים – מילולית: תושבי הערים – הן גם השליטו באירופה את העיר על הכפר. אמונתו של לנדאואר, שאפשר למצוא מקלט בכפרים משלטונה של הבורגנות, כלומר: משלטונן של המדינה הבורגנית, של הכלכלה הבורגנית ושל העיר המודרנית עצמה, נגועה לכאורה ברומנטיקה השואבת את השראתה מן התקופה הטרום־מודרנית ואינה בוחנת את הנחותיה באופן ביקורתי. גם בעניין זה יש יתרון למשנתו של בובר על זו של לנדאואר. בובר לא התנגד להתיישבות שיתופית כפרית, אבל בהחלט לא ראה בה אפשרות יחידה. הפרק "דרכי ההתאגדות" **בנתיבות באוטופיה** מציג סקירה של הניסיונות הקואופרטיביים באירופה ובצפון אמריקה, מאז ראשית המאה ה־19 – קואופרטיבים של צריכה, קואופרטיבים של ייצור, ואיגודים "שלמים" המאחדים בתוכם ייצור וצריכה. בובר עסק בפרק זה בהרחבה בהתארגנויות הקואופרטיביות של פועלים עירוניים, שמטרתן היתה לתת מענה למצוקה מיידית. נראה שהתארגנויות כאלה היו עדיפות בעיניו על ניסיונות ההתיישבות הכפרית השיתופית. ביחס לאחרונים אמר בובר:

> כאן [באיגודים ההתיישבותיים] אנו רואים פעם בפעם, שהרעיון הוא הגוזר והמכוון, כשהוא כמעט בלתי תלוי במצבים, ועל כל פנים אינו כבול למקומות מסוימים ולדרישותיהם. הוא מתווה את תוכניתו בשחקים, כביכול, ואחר כך הוא מורידה אל הארץ. ובין שהתוכנית מתהווה בדרך ספקולטיבית לגמרי, ולפי זה לובשת צורה שכולה סכמטית, כמו אצל פורייה, ובין שהיא מתרקמת מתוך ניסיונות מסוימים ומתחשבת בתנאים הניסיוניים, כמו אצל אואן, אין היא עונה על שאלותיו של מצב נתון, אלא מתכוונת ליצירת מצבים חדשים... [הרצון להשתתף בהגשמת תוכנית חברתית] מצטמצם לעתים קרובות בדוגמטיקה של ארגון, שמאמינים בו שהוא הארגון היחיד הנכון והצודק.[606]

דברים אלה של בובר דומים באופן מפתיע לביקורת האוטופיזם של מרקס ושל אנגלס כפי שהיא מופיעה **במניפסט הקומוניסטי**.[607] למרות זאת, בובר לא שלל, כאמור, הקמתן של קהילות שיתופיות בכפר. ואולם, כדי שיהוו הקהילות האלה חלק מ"פרויקט שחרור" וכדי שישמרו על צביונן ולא יתנוונו, תבע בובר, כתנאי הכרחי, קיומו של קשר פדרטיבי־תנועתי בין המושבות השונות, ודבר חשוב לא פחות: קשר חי של השפעה ומעורבות של הקהילות בחברה הכללית, הלא שיתופית, החיצונית להן. בהתייחסו לקרופוטקין, ומתוך הסכמה עמו, אומר בובר:

> בין הגורמים שמנה קרופוטקין לכישלונם של רוב ניסיונות ההתיישבות, יש שניים שהם חשובים ביותר, ושבעצם אינם אלא אחד: התבדלות המושבות מן החברה והתבדלות בינן לבין עצמן... מה שחשוב חשיבות יסודית הוא הליכוד

[בין הקהילות] עצמו, ההשלמה ההדדית והעזרה ההדדית של הקבוצות, זרם חיי החברותא שביניהן, שבו נמשך במידה מוגברת זרם החיים שבתוך כל אחת מהן. לא פחות חשוב הוא אמנם, שהמושבות יעמדו בקשר חיוני, אמנם קשר ממין אחר, עם החברה בכללה – לא בלבד משום שהן צריכות שוק בשביל עודף ייצורן... אלא משום שהמושבות... זקוקות להשפיע על סביבתן כדי שיוכלו לחיות חיים אמיתיים; מי שנושא בשורה, הכרח הוא לו שיוכל להביעה, לאו דווקא בדיבור, אבל על כל פנים בהוויה.[608]

גם על פי שיטתו של לנדאואר, המצדד ב"הליכה אל הכפר", ועוד יותר מכך על פי שיטתו של בובר, חייבים, אפוא, להניח כי אפשר להתחיל, במציאות הקיימת, ביצירתו של סדר חברתי שיתופי אלטרנטיבי. פירוש הדבר שחייבים להניח סובלנות, כלומר, שהכוחות הפוליטיים והכלכליים השליטים יגלו מידה של סובלנות כלפי הפרויקט השיתופי וסובלנות זו תאפשר את קיומו והצלחתו של הפרויקט, ולא פחות מכך: את השפעתו על החברה הסובבת.

בדברי על סובלנות, בהקשר זה, אין כוונתי רק לסובלנות פוליטית במובן צר, כלומר, שהכוחות השולטים בחברה לא ישתמשו באמצעי האלימות הממוסדת והלגיטימית העומדים לרשותם, כגון צבא ומשטרה, כדי לפרק את ההתארגנויות השיתופיות או לפגוע באנשיהן. מנגנוני השליטה בחברה המודרנית הם מגוונים יותר, עקיפים יותר, ולא פעם "מעודנים" יותר (ולפיכך, לעתים, גם יעילים יותר). אפשר, למשל, להצר את צעדיהן של הקהילות השיתופיות באמצעות חוקי רכוש ומדיניות מיסוי, כגון אי־הכרה בקניין קולקטיבי או הטלת מס גבוה במיוחד על קניין כזה. וכן, הכלכלה הקפיטליסטית יכולה לאסור מלחמה על הקהילות השיתופיות באופן כלכלי ישיר, שלא בתיווכו של השלטון הפוליטי. סביר להניח שקהילות כאלה לא יהיו אוטרקיות, אלא תלויות במידה רבה בקשר של קנייה ושל מכירה עם השוק החיצוני, כלומר: תלויות בכלכלת הניצול והרכוש הפרטי שלה הן מנסות להציב אלטרנטיבה. חרם כלכלי על הקהילות האלה עלול, אפוא, לשתק אותן, או לדרדר אותן לעוני ולפרימיטיביות. ועוד: בחברת ההמונים המודרנית, בזמננו עוד יותר מבתקופת מרקס, לנדאואר או בובר, משמשת תקשורת ההמונים אמצעי המכוון באפקטיביות את התודעה הציבורית. הוקעתן האידיאולוגית של הקבוצות השיתופיות – הצגתן כאויב החברה, כאיום על הסדר והמוסר, כקבוצות של פרזיטים ונצלנים או אפילו רק כחבורות של "תימהונים" – עשויה להיות אמצעי יעיל ביותר לדיכוין של הקבוצות האלה, לדלדולן ולניתוקן מאפשרויות ההשפעה החברתית. כדי שתורת השחרור "על דרך הקומונות" שמציעים לנדאואר ובובר תהיה משכנעת, צריך להניח מידה של סובלנות בכל אחד מן הפרמטרים שהוצגו לעיל: הפוליטי, הכלכלי, החברתי והאידיאולוגי. אי אפשר להסתפק בכך שלא יחסלו את הקהילות השיתופיות מבחינה פיזית; כדי שיוכלו להוות מנוף או קטליזטור לשינוי חברתי כולל, עליהן גם להתרחב, להצליח, להתבסס מבחינה כלכלית.

יתר על כן, אם אמורות הקהילות השיתופיות להוות כוח משחרר, צריכים להישמר

ערוצים של השפעה בינן לבין החברה הכללית – עניין זה ברור יותר אצל בובר מאשר אצל לנדאואר. הכוחות השליטים צריכים, אפוא, לסבול לא רק את עצם קיומן של הקהילות, אלא גם את השפעתן הציבורית־חינוכית; ונזכור, שהשפעה ציבורית־חינוכית זו – מטרתה המוצהרת היא להחליף את הסדר הקיים בסדר חברתי אחר. כלומר, לבטל את הכוחות השולטים במדינה ובכלכלה.

הסדר הכלכלי, החברתי והפוליטי השולט בחברה הבורגנית עוין מעצם טיבו פרויקטים קומונליים: חוקי המדינה וחוקי הכלכלה מותאמים לאינטרסים של כלכלת הניצול שבבסיסה עבודה שכירה ובעלות פרטית על אמצעי הייצור. מכאן, שאם יניחו למנגנון הכלכלי והמדיני לפעול על פי הגיונו הפנימי, בלא התערבות מודעת שתרסן אותו, סביר להניח שלפעולתו תהיה השפעה הרסנית על הקהילות השיתופיות. אין זה מספיק, אפוא, שהגורמים השולטים בכלכלה ובחברה יימנעו מן ההחלטה לדכא את הקהילות (אפשר לכנות הימנעות כזו "סובלנות פסיבית"): עליהם להחליט במודע שלא לדכא אותן. כלומר, עליהם לעצב באופן אקטיבי את המנגנונים המנהלים את הסדר החברתי הקיים, כך שיאפשרו בתוכם היווצרותו והתפתחותו של סדר חברתי אלטרנטיבי (מעין "סובלנות אקטיבית"). ושוב, כדי שנוכל לקבל, ולו גם באופן תיאורטי, את האפשרות לשחרור החברה באמצעות הקמתן של קהילות שיתופיות, אנו צריכים להניח מידה של סובלנות אקטיבית כזאת בכל ההיבטים הכלכליים, הפוליטיים, החברתיים והאידיאולוגיים שנמנו לעיל.

הבעיה היא, כמובן, שהנחת סובלנות כזאת נראית בלתי מוצדקת בעליל. נראה שבובר עצמו מודה בכך באומרו: "מרחב חופשי זה, אוטונומיה זו של העדות... המדינה של ימינו לא תכיר בו לעולם".[609] אכן, הסדר החברתי והפוליטי של המדינה המודרנית מתאפיין לכאורה במידה גדולה של סובלנות, ובזמננו עוד יותר מאשר בזמנם של לנדאואר ושל בובר. ואולם, כפי שהראה מרקוזה במאמרו **סובלנות דכאנית**,[610] התפקיד הפוליטי של הסובלנות השתנה במהלך התקופה המודרנית עד כדי היפוך. בראשית העת החדשה היו הסובלנות והתביעה לסובלנות חלק מן המאבק לחירות: הן פתחו את העולם הסגור אל אופקים חדשים ואל אפשרויות אחרות של מחשבה ומעשה. בימינו מהווה הסובלנות חלק מאמצעי הדיכוי. הסובלנות הפורמלית המוענקת באופן שווה ואדיש לכל עמדה ולכל טענה, מפרקת מנשקן את הטענות המהפכניות ומאפשרת לסדר החברתי הקיים להכיל בתוכו את שלילותיו. הטענות השוללות לכאורה את הכלכלה הקפיטליסטית ואת המדינה הבורגנית הופכות חלק מן "המשחק הפוליטי" העומד בסימנה של הסובלנות. הקשר בין הטענות השוללניות לבין שינוי ממשי של "חוקי המשחק", שינוי שהוא־הוא תוכנן של הטענות האלה, הופך בעייתי יותר ויותר. התיאוריה של שינוי העולם מתקבלת לכאורה אל המועדון, אל "השוק החופשי" של הרעיונות והדעות, ואף זוכה במידה של הערכה. ואולם, המחיר הוא עיקורה של התיאוריה וניתוקה מן הפרקסיס המהפכני.

הסובלנות, בהיותה "דכאנית", מוענקת רק למגמות שאינן מאיימות באמת על הסדר הקיים, והענקתה היא אחת הדרכים להבטיח כי המגמות האלה יישארו חסרות אונים. אם פרויקט סוציאליסטי־קומונלי, כגון זה שהציעו לנדאואר ובובר, נהנה מסובלנות

במסגרת הסדר הקיים, הרי זה משום שאינו מהווה איום אמיתי על הסדר הזה. כלומר, שהוא זעיר למדי מבחינה כמותית או פשרן למדי מבחינה איכותית, עד כי אפשר להכילו בתוך השיטה הקיימת. מכאן מובן, שבפועל אין זה כבר פרויקט מהפכני, שכן על פי הגדרה, מטרתו של פרויקט מהפכני של ממש היא הפיכת הסדר החברתי הקיים, שינוי השיטה. אם, מצד שני, הפדרציה המתרחבת של קהילות שיתופיות תהיה, אכן, מהפכנית באופיה ותהווה איום ממשי על הכוחות השולטים בחברה הקיימת, היא אינה יכולה לקוות ליחס סובלני. האיגודים והיישובים השיתופיים, אם יתגברו על כוחה המסרס של הסובלנות הדכאנית, ייפגשו בכוחות דיכוי אחרים, לא סובלניים. הם יצטרכו אז להגן על עצמם, לנהל מאבק בכוחות הדיכוי. האתוס הקונסטרוקטיביסטי של האוטופיזם הקומונלי יעמוד בפני דילמה – להישאר חסר אונים אל מול הדיכוי או להיאבק בו. אם יבחר במאבק, יימצא ממילא בתחום שבו משתמשים באמצעים של חברת הדיכוי כדי לבטל את הדיכוי – מאבק כזה יצריך, מן הסתם, התארגנות פוליטית. כלומר, התארגנות שמטרתה אינה יצירתם של חיים שיתופיים, אלא מאבק במנגנוני הכוח המונעים שיתוף. אם מטרת ההתארגנות היא מאבק פוליטי, הרי שממילא היא עצמה מהווה כבר מפלגה פוליטית. זוהי "שלילת השלילה" שעליה דיברו המהפכנים הפוליטיים.

עד לנקודה מסוימת, ורק עד אליה, אפשר לארגן פרויקטים שיתופיים סוציאליסטיים "מאחורי גבה של החברה". בשלב מסוים חייבים הפרויקטים האלה – אם אמנם מגמתם מהפכנית – להתייצב פנים אל פנים מול החברה הקיימת ומול כוחות הדיכוי השולטים בה. גם לפרויקטים כאלה התכוון מרקס בדברי הביקורת שלו על התנוונות הפרולטריון המהפכני בצרפת לאחר מהפכת 1848:

> חלק [מן הפרולטריון] משליך יהבו על ניסיונות דוקטרינריים, בנקים לחליפין והתאגדויות פועלים, משמע, הוא מטיל עצמו לתוך תנועה, שבה מוותר הוא על הפיכת העולם הישן בעזרת כלל האמצעים הכבירים של עולם זה עצמו, ותחת זאת הוא מבקש את גאולתו מאחורי גבה של החברה, באורח פרטי, בתחום תנאי קיומו המוגבלים – משמע, לתוך תנועה שבה הוא נידון לכישלון.[611]

ניתן לפרש את דבריו של מרקס על "כלל האמצעים הכבירים של עולם זה עצמו" כמצביעים בעיקר על אמצעי המאבק הפוליטי.[612] החלק של הפרולטריון הפונה לארגן לעצמו מסגרות "פרטיות" של שיתוף ועזרה הדדית נוטש בכך את המאבק הפוליטי על עיצוב החברה בכללותה. לדעת מרקס (על פי הפרשנות המוצעת כאן) נטישה זו היא הגוררת את כישלון המאמץ המהפכני. האם טענתו של מרקס מוצדקת? נראה שאם מרקס אומר שרק האמצעים הפוליטיים הם הראויים לשם הפיכת העולם, עמדתו לוקה בדוגמטיות אולי אף בצרות אופק מהפכנית. אבל אם הוא טוען שהפרויקט המהפכני אינו יכול להתעלם מן האמצעים הפוליטיים, שהוא נזקק להם לפחות לשם הגנה עצמית, שההתמודדות על שחרורה של החברה חייבת להתנהל גם בזירה הפוליטית,

כי אז נראה שמרקס מציג ביקורת תקפה ומשכנעת נגד המגמות האוטופיסטיות־קומונליות.

התעלמות מן הביקורת הזאת, כמוה כאחיזה בלתי מוצדקת בהנחת הסובלנות, שלפיה כוחות הסדר הקיים יסבלו את קיומם של גורמים ששואפים להחריבם. בביקורתו על תפיסת המהפכה הפוליטית של מרקס העיר בובר באירוניה, שהשאיפה לבטל את הפוליטיקה באמצעות פעילות פוליטית בלבד, כמוה כשאיפה ל"התאבדותו ממש של העיקרון הפוליטי".[613] באותו אופן נוכל לומר, שהשאיפה שהעיקרון הפוליטי יפנה מרצונו מקום לעיקרון חברתי א־פוליטי, כלומר: עיקרון של יחסי שיתוף במקום יחסי שליטה – גם היא שאיפה ל"התאבדות" של העיקרון הפוליטי. ההתעלמות מכוחות הדיכוי מולידה התעלמות מן הפוליטיקה או שלילה מופשטת שלה. גישה זו מעלה את תורת השחרור הקומונלית על מסלול כיתתי אסקפיסטי – אף אם הדבר מנוגד במפורש לכוונותיהם של אלה שמחזיקים בתורה זו. בַּסְפָר, בכפר, בקצווי תבל, אפשר אולי למצוא כמה פינות נידחות שבהן תסכים הבורגנות השלטת להרפות מאחיזתה ולאפשר קיומם של פרויקטים קומונליים.[614] אבל המחיר שייאלצו המתיישבים לשלם הוא הוויתור על השפעה מהפכנית בתוך החברה הקיימת. היישובים השיתופיים יקנו אז את קיומם ואולי אף מידה של "חירות פרטית" במחיר שליחותם המהפכנית.[615]

אבל אין זו האפשרות היחידה הפתוחה בפני המהפכן הניאו־אוטופיסט, המחזיק בתורת שחרור "על דרך הקומונות". האפשרות השנייה היא לתפוס את הפרויקט הקומונלי כפרויקט מהפכני שאינו חד־צדדי: בצד מעשה היצירה של תאים חברתיים חדשים, הוא יכול להשתמש גם באמצעי המאבק של החברה הקיימת, לפחות לשם הגנה עצמית. גישה זו אמנם אינה מבטיחה הצלחה, אבל למצער היא פוטרת מן הגזירה לבחור מלכתחילה בין כישלון מובטח לבין אסקפיזם, שגם הוא כישלון מנקודת ראות מהפכנית. אין זו בהכרח גישה דיאלקטית, אבל מכל מקום היא קרובה יותר לתפיסה דיאלקטית של תהליך השחרור.

מבין שתי האפשרויות האלה, היה לנדאואר קרוב לאפשרות הראשונה ובובר אל השנייה. לנדאואר "שלח" את הסוציאליסטים אל הכפר, להקים שם מושבות שיתופיות מחוץ להישג ידם של הקפיטליזם ושל המדינה – במנותק ככל האפשר מן הקפיטליזם ומן המדינה. כיצד יהיו הכפרים האלה לכוח חברתי שבכוחו לבטל את הקפיטליזם ואת המדינה – עניין זה נותר מעורפל למדי בכתביו. העיון **בקריאה לסוציאליזם** מעורר את הרושם שלנדאואר הפקיד, בסופו של דבר, את משימת הפיכתו של הסדר הקיים בידיהם של ההמונים ש"נשארו מאחור" בתוך הסדר הזה ולא הצטרפו לפרויקט השיתופי. כלומר: לנדאואר נשאר, בחשבון אחרון, בתוך המסגרות המחשבתיות של המהפכנים הפוליטיים. באורח פרדוקסלי לכאורה, הדבר נבע דווקא מהתנגדותו הנחרצת לכל פעולה פוליטית. התנגדות זו, שהולידה א־פוליטיות מופשטת, הפכה את תורת השחרור שלו לחדלת אונים, לחסרת יכולת ממשית להשפיע על הסדר הקיים. עד כמה היתה תורתו של לנדאואר חדלת אונים במפגשה עם המציאות הפוליטית אפשר ללמוד מפרשת חייו של לנדאואר עצמו, ובפרט מששת החודשים האחרונים לחייו, שבהם היה מעורב עמוקות בעלילה הפוליטית של "המהפכה בבוואריה". יש

טעם לעסוק מעט בפרשה זו, משום שהדוגמה הממשית ממחישה במקרה זה היטב את הבעיות העקרוניות שבתיאוריה.

בנובמבר 1918, במוצאי מלחמת העולם הראשונה, פרצו ברחבי גרמניה שורה של התקוממויות, מהפכות מקומיות ומעשי מרד בעלי אופי סוציאליסטי, אנרכיסטי או קומוניסטי. במרוצת החודשים הבאים דוכאו ההתקוממויות האלה בזו אחר זו על ידי הממשלה המרכזית בהנהגת הסוציאל־דמוקרטים.[616] שתי ה"מהפכות" המפורסמות ביותר התחוללו בברלין ובבוואריה. דווקא בבוואריה המהפכה האריכה ימים יותר מבגרמניה כולה ודיכויה הסופי הגיע רק בראשית מאי 1919. זאת, על אף שבוואריה היתה אזור כפרי, קתולי ושמרני, עם מעט תעשייה מודרנית ופרולטריון תעשייתי (מלבד, במידה מסוימת, במינכן). ה"מהפכות" ברחבי גרמניה, בנובמבר 1918, נראו בימיהן הראשונים כהתמוטטות כללית של הסדר הישן. לנדאואר נמלא אופטימיות והאמין שסדר חברתי המושתת על סוציאליזם ועל פדרליזם נמצא מעבר לסף. לאחר תקופה של התבודדות, חזר במרץ אל החיים הציבוריים: "אני יודע היטב מה יקרה כעת", כתב באחד ממכתביו, "כעת יזדקקו לי, ואולי גם יקשיבו לי".[617] בוואריה היתה המקום המתאים לפעולתו של לנדאואר – במהפכה שם מילאו תפקיד מכריע אינטלקטואלים סוציאליסטים לא מרקסיסטים מרקע זעיר־בורגני. כזה היה מנהיג התנועה המהפכנית קורט איזנר – אינטלקטואל שדבק בסוציאליזם בעיקר מתוך השקפה מוסרית והיה חבר אישי של לנדאואר. באמצע נובמבר שלח איזנר מכתב אל ידידו הוותיק וביקש ממנו לבוא לבוואריה ברגע שיאפשר לו זאת מצב בריאותו. לנדאואר נענה לקריאה והגיע למינכן בסוף נובמבר. בתוך ימים ספורים נעשה לאחד ממנהיגיה של המהפכה.

לנדאואר נמשך אל בוואריה כפרפר אל האש. הוא לא היה יכול לעמוד מנגד מבלי להיסחף בסערת האירועים שנדמו לו כנושאים עמם בשורת שחרור. ואולם, העלילה שלנדאואר מצא עצמו מעורב בה היתה פוליטית במובהק וממילא התנהלה בתחום פעילות שלנדאואר התנגד לו התנגדות עקרונית. הוא נכנס לפוליטיקה במינכן המהפכנית כשאין עמו לא תנועה שיתופית קומונלית מן הסוג שהטיף לו עוד לפני המלחמה, לא בסיס כוח חברתי, כלכלי או פוליטי אחר ואף לא תיאוריה של ממש שתנחה אותו כיצד לפעול בתוך הפוליטיקה. וכך נעשה לנדאואר בתוך כמה חודשים, בתהליך הדרגתי אך מהיר, ל"סוציאליסט פוליטי מאולתר". הוא נטש או הִשעה את העקרונות האנטי־פוליטיים שבשיטתו הסוציאליסטית, אבל נטישת העמדה האנטי־פוליטית אינה מספיקה כשלעצמה כדי ליצור תיאוריה פוליטית או כוח פוליטי ממשי. שוב ושוב נחל לנדאואר כישלונות בשדה הפוליטי של המהפכה בבוואריה ובשלב האחרון לקיומה הקיאה אותו ההנהגה המהפכנית משורותיה, כפי שנראה מיד. למרבה האירוניה, זמן קצר לאחר שנואש מן המהפכה ופרש מפעילות ציבורית, רצחו אותו מדכאיה של המהפכה הפוליטית בבוואריה, שראו בלנדאואר אחד ממחולליה.

כשפרצו האירועים המהפכניים בנובמבר, היה נדמה ללנדאואר שביטול השלטון הפוליטי בגרמניה יתחולל על ידי התעלמות המונית מן הממשלה ומצוויה, ומבלי שתוצב מרות מרכזית מהפכנית אל מול המרות המרכזית של השלטון.[618] השקפה

זו היתה רחוקה מאוד מן המציאות. כשהגיע לבוואריה החל לאנדאואר לפעול בתוך חוגי המהפכנים נגד חסידי הפרלמנטריזם, שדרשו לקיים בחירות כלליות וחופשיות לפרלמנט של בוואריה, וקרא לכונן את הרפובליקה הבווארית כ"פדרציה של מועצות". גם רעיון זה עמד בסתירה לדרכו של לנדאואר בסוציאליזם. ראינו שלשיטתו, תיקון החברה צריך להתבצע בדרך של הקמת קהילות, קואופרטיבים, כפרים שיתופיים ואגודות, שיכוננו ביניהם ברית פדרטיבית. אלא שבבוואריה לא היו קיימות כלל קהילות שיתופיות כאלה וממילא לא דובר כאן על קהילות קיימות הבאות בברית, אלא על מועצות המוקמות "מלמעלה", בתהליך מזורז שבו הייצוג הפוליטי אינו נלווה לחיים השיתופיים, אלא הוא המניע המיידי להקמת המועצות. גם כשנקבע מועד לבחירות כלליות לפרלמנט של בוואריה, ואופיה הפוליטי של המהפכה ניכר בבירור, המשיך לנדאואר להיות פעיל בה. לפחות במידה מסוימת היה לנדאואר ער לשינוי בעמדותיו וניסה לגשר בין השקפותיו המוצהרות שלפני המלחמה לבין פעולותיו בבוואריה. בראשית ינואר, ימים ספורים לפני מועד הבחירות, כתב לנדאואר אל מקס נטלאו, ההיסטוריון של האנרכיזם:[619]

> אמנם עבודתי העיקרית כעת, וגם בעתיד, היא ההכנה לבניית היישובים הסוציאליסטיים, ועל עניין זה תשמע, קרוב לוודאי, באחד הימים. באיזו מידה – במידה רבה למדי – נשארתי אותו אדם שהייתי לפני כן, תלמד... מתוך ההקדמה [החדשה] לספרי **קריאה לסוציאליזם** שתופיע בעוד שבועות אחדים...
>
> הנני אותו אדם שהייתי, אבל הזמן רוצה להיות חדש, ועל כך אני שמח בכל לבי ואעזור לכך בשתי ידי, בכוחותי האחרונים, כפי שרק אוכל.[620]

אבל עיון בהקדמה החדשה ל**קריאה לסוציאליזם** שנכתבה באותם ימים ושאליה מפנה לנדאואר את נטלאו במכתבו, מלמד שלנדאואר לא נשאר אותו אדם כשהיה, לפחות לא מבחינה תיאורטית. חידוש של ממש מופיע שם, ומן הסתם הוא תגובה של לנדאואר למצב הדברים המהפכני שבתוכו עמד: "המהפכה המדינית, שבה מגיעה הרוח לידי שלטון, לידי צו אדיר ולידי ניצחון מוחלט, יכולה לפנות את הדרך לסוציאליזם, לשינוי התנאים מתוך הרוח המחודשת".[621] פסוק מפורש עוד יותר מופיע במכתב לנטלאו שצוטט לעיל. שם קובע לנדאואר כי המהפכה הפוליטית־מדינית היא "תנאי מוקדם לבניית הסוציאליזם".[622] לנדאואר לא שינה את עמדותיו, שלפיהן הסוציאליזם עיקרו רוח מקשרת ובונה, שאת מעשה הבנייה יש להתחיל בקטנות ושיש להתחילו כאן ועכשיו.[623] מה שהשתנה הוא, שכעת הכיר לנדאואר באפשרותו – אולי אף בחיוניותו – של שלב שוללני־הרסני מקדים, ש"יפנה את הדרך" לשלב החיובי־קונסטרוקטיבי של בניית הסוציאליזם. שלב מקדים זה הוא־הוא המהפכה הפוליטית, ומהפכה פוליטית עושים, מן הסתם, באמצעים פוליטיים. קבלתה של "תורת שלבים" זו מעמידה את לנדאואר בסמיכות רעיונית יתרה למרקס, ובוודאי לראשוני האנרכיזם שאותם ביקר בעבר על ה"פוליטיות" שלהם.

ואולם, גם את הרעיון של סוציאליזם קונסטרוקטיבי שהמהפכה הפוליטית פינתה לו את הדרך, לא עלה בידי לנדאואר להגשים. מה שהחל כעלילה פוליטית הסתיים כעלילה פוליטית — בבוואריה בכלל, ובעבור לנדאואר באופן אישי. הבחירות התקיימו ב־12 בינואר. איזנר הובס בהן, כפי שחזה לנדאואר.[624] ב־21 בפברואר, בדרכו אל מושב הפתיחה של הפרלמנט הנבחר החדש, נרצח איזנר, שתיכנן להודיע על התפטרותו מן הממשלה ומעבר לאופוזיציה פרלמנטרית. החודשים הבאים עמדו בסימן של כאוס פוליטי: ממשלה קונטר־רבולוציונית הושבעה ופעלה בצפון בוואריה; במינכן, לעומת זאת, שלטו האלמנטים המהפכניים הרדיקליים. ב־7 באפריל הוכרזה במינכן רפובליקת־מועצות (Räterepublik) על ידי האנרכיסטים והסוציאליסטים העצמאיים (הסוציאל־דמוקרטים והקומוניסטים נמנעו מלהשתתף בשלטון החדש). לאחר ההכרזה מונתה ממשלה בת ארבעה חברים, שאחד מהם היה לנדאואר, שקיבל את "תיק החינוך". כך היה האנרכיסט לשר בממשלה. יש משהו מן הפארסה בכך שלנדאואר התעקש שכל ההחלטות של השלטון החדש יוגדרו כ"זמניות" עד לאישורן העתידי על ידי "המועצות" — זה מה שנותר בפועל מתפיסתו האנרכיסטית הא־פוליטית של לנדאואר. ההחלטות, כמו הממשלה שקיבלה אותן, אכן היו זמניות מאוד. "הממשלה האנרכיסטית" התקיימה שבוע ימים בלבד. אחר כך תפסו הקומוניסטים את השלטון במינכן וסילקו ממנו את לנדאואר וחבריו. מכל פלגי השמאל, הקומוניסטים היו המאורגנים ביותר מבחינה פוליטית והיחידים שיכלו להעמיד כוח צבאי מסוים להגנת המהפכה. גם ממשלה מהפכנית זו לא האריכה ימים ובסוף אפריל נכבשה מינכן בידי כוחות צבאיים ששלחה הממשלה המרכזית בברלין. לנדאואר, שפרש כשבועיים קודם לכן מפעילות ציבורית, נאסר ב־1 במאי. הוא נרצח למחרת. רוצחיו טענו שהוא אחד מ"מנהיגי הבולשוויקים".

לכאורה, הטרגדיה של לנדאואר היא רק סיפור על אדם מלא כוונות טהורות אך חסר יכולת מעשית, שנלכד ללא מוצא בסבך של מאבקים פוליטיים ואלימות. ואולם, נראה שיש קשר בין חוסר האונים של לנדאואר בעולם המעשה לבין התיאוריה הסוציאליסטית שלו. כל עוד לא ניצח הסוציאליזם, עולם המעשה — עולם המציאות הריאלית — מאורגן באורח פוליטי. תורה סוציאליסטית השוללת את הפוליטיקה שלילה עקרונית מופשטת, שוללת מן הסוציאליזם את יכולתו לפעול בעולם זה ולכן גם את היכולת לשנותו. עד המלחמה לא עשה לנדאואר שום צעד ממשי להקמת התנועה הקומונלית־פדרטיבית שבשבחה דיבר. אי אפשר היה לעשות צעדים כאלה בלי מידה של מעורבות פוליטית ושל מאבק פוליטי. בתום המלחמה, בחודשי המהפכה בבוואריה, הסתבך לנדאואר בעלילה פוליטית מבלי שיהיו לו כלים לשהם — תיאורטיים או מעשיים — להשפיע על כיוונה. דברים אלה, אין פירושם שלנדאואר היה חסר יכולת עשייה משום שלא היתה לו תיאוריה פוליטית של ממש, סביר יותר לומר את ההפך: שהיעדר כל חוש מעשי אצלו, הוליד את יחסו השוללני־מופשט אל הפוליטיקה. אבל שאלה זו קשורה כבר במובהק לפסיכולוגיה הפרטית של לנדאואר ואינה מעניינגו. כמובן, גם אילו היתה ללנדאואר תיאוריה פוליטית, לא היה בידו למנוע את כישלון המהפכה בבוואריה — הכוחות שהיו ערוכים נגד המהפכה היו

חזקים מדי. לכל היותר היה לנדאואר מבין מלכתחילה שהמהפכה חסרת סיכוי ונמנע ממעורבות. רק הטרגדיה האישית שלו היתה נמנעת כך. סיפורו האישי של לנדאואר חשוב כאן בעיקר כעדות פרדיגמטית לבעיה הפנימית שבתיאוריה הסוציאליסטית שלו: שלילה מופשטת של הפוליטיקה, בעולם המאורגן באורח פוליטי, פירושה חוסר אונים וטרגדיה. לנדאואר ראה בהשתלטות המדינה הפוליטית על היחסים החברתיים ביטוי ל"שקיעתה של הרוח", אבל לא ידע כיצד לעורר מחדש את הרוח בתוך עולם פוליטי.[625]

המקרה של בובר מורכב יותר מזה של לנדאואר וגם אי אפשר לתאר את פרשת חייו כטרגדיה, ולו רק משום שמת בשיבה טובה. כמו לנדאואר, בובר לא הגשים מעודו, בחייו הפרטיים, את הסוציאליזם הקומונלי שלו הטיף. אבל, שלא כמו לנדאואר, הוא היה קשור כל ימיו עם תנועה מגשימה, היסטורית ממשית, של סוציאליזם קומונלי: תנועת העבודה הציונית ובפרט ענפיה ההתיישבותיים שהקימו בארץ ישראל קבוצות, קיבוצים ומושבים. בין אנשי תנועת העבודה ובין בובר התקיים קשר ארוך שנים. לתורתו של בובר היתה השפעה מסוימת בקבוצות השיתופיות, ומן הסתם נכונה גם הטענה ההפוכה, אולי אף ביתר תוקף: הקבוצות השיתופיות השונות שהוקמו בארץ ישראל השפיעו השפעה של ממש על תורתו של בובר. בובר גם היה, בניגוד ללנדאואר, אדם מעורב ופעיל פוליטית רוב ימי חייו – תחילה בתנועה הציונית בגרמניה ואחר כך בארץ ישראל. אף שלא היה לא "פוליטיקאי מקצועי" ולא חבר בקהילה שיתופית, הרי מבחינת פעילותו (להבדיל מן התיאוריה שלו) היה ללא ספק קרוב יותר לקוטב הראשון מלשני. אכן, עיקר העיסוק הפוליטי של בובר הוקדש לשאלת היחס של היישוב היהודי בישראל אל ערביי הארץ ואל ארצות ערב השכנות. אף שעמדתו בשאלות אלה היתה ללא ספק סוציאליסטית, היא היתה קשורה אך במעט אל שיטתו הייחודית, הניאו־אוטופיסטית, בסוציאליזם. עניינים פוליטיים הקשורים בהתיישבות השיתופית שהיתה קרובה כל כך ללבו כמעט ולא העסיקו את בובר. מכל מקום, בובר הכיר תמיד בנחיצותו של העיסוק הפוליטי ומעולם לא שלל את העיסוק הזה שלילה גורפת כפי שעשו קודמיו באנרכיזם ואף לנדאואר, חברו ומורו.

בחיבוריו המטפיזיים, כמו גם באלה הסוציאליסטיים, אין הפוליטיקה משמשת לבובר נושא מרכזי, והוא דן בה בעיקר כניגוד ליחסי "אני־אתה" (בחיבורים המטפיזיים) ולמבנה החברתי המושתת על פדרציות של חברותות (בחיבורים הסוציאליסטיים). לעומת זאת, שני חיבורים קצרים של בובר – האחד מ־1930 והשני מ־1947 – מוקדשים בעיקר לדיון בפוליטיקה. חיבורים אלה הם **גנדי, הפוליטיקה ואנחנו**[626] **והעיקרון הפוליטי, תוקפו וסייגיו**.[627]

במאמר **גנדי, הפוליטיקה ואנחנו** דן בובר בדמותו ופועלו של מהאטמה גנדי, כנקודת מוצא לבירור שאלת היחסים שבין הדת לפוליטיקה, ובפרט: האם אפשר לממש בהצלחה פעולה דתית בתוך הפוליטיקה. הוראתה של המילה "דת" במאמר זה של בובר דומה למדי, אולי עד כדי זהות, להוראה המקובלת של המילה "מוסר": האדם הדתי אינו זה המקבל עליו מערכת צווים הנתפסים כטרנסצנדנטיים דווקא,

ובוודאי לא זה המכפיף עצמו לשררתה של כנסייה זו או אחרת, אלא האדם המכוון את פעולותיו בעולם על פי עקרונות אתיים. השאלה של בובר יכולה אפוא להיקרא כך: "האם אפשרית פוליטיקה מוסרית? האם אפשר לפעול בתחומי הפוליטיקה באופן מוסריי?" נדגיש, כי שאלה זו אינה הולמת במדויק את צורכי הדיון הנפרש כאן. השאלה המעניינת אותנו צריכה להיות מנוסחת בערך כך: "האם אפשרית פוליטיקה שיתופית? האם אפשר לפעול בתחומי הפוליטיקה באופן המרחיב ומעמיק את היחסים החברתיים המושתתים על שיתוף?" אכן, שיתוף ומוסר אינם זרים זה לזה – בוודאי לא במשנתו של בובר – ובכל זאת גם אינם זהים. גם מושג הפוליטיקה וגם מושג השיתוף, או החברותא, מצביעים על מערכות יחסים בין פרטים. לעומת זאת, הדיון של בובר במוסר ובדת מכוון בעיקר לעמידתו של הפרט מול עיקרי האמונה שלו, או, אם לנקוט טרמינולוגיה דתית מפורשת: עמידתו מול אלוהיו. מבחינה זו מדובר בעצם בעניין פרטי. ואולם, ייתכן שהמאמר על גנדי והפוליטיקה יסייע בידינו לחשוף את תפיסתו העקרונית של בובר ביחס לפוליטיקה.

בסמוך לתחילת החיבור מציג בובר את סולמות ההערכה הנבדלים של הפוליטיקה ושל הדת:

> הדת מכירה מחוז חפץ (Ziel) ודרך, הפוליטיקה מטרה (Zweck) ואמצעים. המטרה הפוליטית מצטיינת בזה שמשיגים אותה – זוהי ה"הצלחה" – והשגתה זו נרשמת בהיסטוריה. מחוז החפץ הדתי נשאר תמיד הוראת כיוון בלבד לדרך האנושית; הוא אינו הופך לעולם לדבר ש"היה" בעבר. קורות העולם שנברא, קורות האדם בן התמותה, הקורות בדרך מן המקור אל הגשמת השלמות – קורות אלה נרשמים בסימנים הנבדלים מסימן ה"הצלחה". כל מקום שיש "הצלחה" בתולדות הדת, אין עוד לפנינו דת אלא פוליטיקה של דת.[628]

הפוליטיקה מתאפיינת, אפוא, בחשיבה אינסטרומנטלית פונקציונלית – מציבים מטרות בנות־הגשמה וקובעים את האמצעים להגשמתן. מבחנה של הפעולה הפוליטית הוא מבחן ה"הצלחה": ההתאמה המוצלחת של האמצעים למטרות, התאמה שאיכותה נקבעת בדיעבד על פי השאלה האם המטרה הושגה. הדת, לעומת זאת, מציבה בפני האדם מגמה נצחית – תנועה לקראת שלמות שלעולם אינה באה לסיומה. הדת מתגשמת כדרך חיים, ולדרך זו יש מגמה אך אין לה "מטרה" שבה היא מסתיימת. לדעת בובר, הדיכוטומיה של אמצעים ומטרות זרה לרוחה של הדת. בהמשך הדברים הוא מציג את "האמצעי הפוליטי", כלומר, את האמצעי העיקרי הקיים בפוליטיקה: "למשוך את האדם לצדך על ידי שאתה מטיל עצמך עליו".[629] במילים אחרות: להשתלט על הזולת, לשלוט בו, להשתמש בו לצרכיך. על יסוד ההבחנות האלה שואל בובר, "הייתכן להשיג הצלחה פוליטית על ידי פעולה דתית?"[630] נראה שבאופן גורף מדי, ובעיקר על יסוד שיקולים מופשטים, שולל בובר את האפשרות ההפוכה, האפשרות להשיג הצלחה דתית־מוסרית על ידי פעולה פוליטית. הקטגוריות של הדת,

ואלה של הפוליטיקה, נבדלות אלה מאלה הבדל מהותי, ובכל זאת הן דומות: "מחוז החפץ" הדתי דומה ל"מטרה" הפוליטית, לפחות מבחינה פורמלית;[631] ה"דרך" של הדת דומה ל"אמצעי" של הפוליטיקה. מכאן הסכנה הנשקפת לאדם המנסה לפעול בתוך הפוליטיקה באופן דתי: הסכנה של ערבוב הקטגוריות, שפירושה בעצם אובדן דרך: "הדת [באה] כאן בסכנה של התלקחות והתנדפות בין גלגלי המכונה המסתובבים במהירות. רק בבוא מלכות שדי יהיו הדת והפוליטיקה אחת ויחדלו להתקיים ככוחות נפרדים".[632] אבל מיד בהמשך הדברים מתברר שבובר רחוק מאוד מן ההמלצה להגן על הדת מפני הפוליטיקה, על ידי כך שנמנעים מלהתערב בפוליטיקה באופן דתי. השילוב בין הדת לפוליטיקה מסוכן לדת, אך הניתוק ביניהן נושא עמו סכנות חמורות פי כמה לציוויליזציה: "עולם המערב המודרני מבוסס על הפרדתן של הפוליטיקה והדת. הפוליטיקה חסרת השראה, אך יש לה כוח; הדת היא עניין לרגשי קדושה, אך היא איננה מחייבת".[633] עולם שבו הופקרו החיים לשררתו של העיקרון הפוליטי ואילו הדת גורשה בו אל מחוזות ערטילאיים של קדושה והתעלות נפש, הוא עולם לא גאול שאי אפשר לגאול אותו. כי גאולת העולם פירושה הגשמת הדת בתוך החברה האנושית כפי שהיא; ופירושו של זה אינו אלא הגשמתה של הדת בתוך הפוליטיקה.

דווקא במקום זה, במאמר המוקדש בעיקרו לשאלות דתיות ואתיות, מציג בובר את אחד הניסוחים המפורשים ביותר בכל כתביו להכרחיותה של הפוליטיקה המהפכנית. כלומר, ההכרח בפעילות חברתית מהפכנית שאינה מתנזרת מן הפוליטיקה אלא להפך – חודרת לתוכה:

> [פירושה של ההימנעות מהחדרת הדת אל הפוליטיקה] הוא: להפקיר למעשה את חיי הציבור לקללתם; להפריד בין חיי היחיד וחיי הציבור; לאשר מחדש את בידודו של הרוח בימינו, את חוסר האפשרות להעבירו ולגלותו; למנוע את התהוותו של מבנה חברתי חדש (שיהיה בהכרח הדברים "פוליטי" אף הוא) שיכול לפוצץ מבפנים את המבנה המדיני הנוכחי; לגזול מן המין האנושי עוד לפני המבחן המכריע את הכוחות הדרושים לו למבחן זה.[634]

טענות כאלה לא נמצאות אצל לנדאואר וודאי שלא אצל בקונין ואצל קרופוטקין. אצל בובר מופיע ריאליזם פוליטי הנעדר מן ההשקפות של קודמיו. הוא יודע שאם המציאות היא פוליטית, הרי שבהכרח א־פוליטיות מוחלטת היא עמדה מופשטת, בלתי ניתנת להגשמה.[635] וההגשמה, בעבור בובר, היא העיקר. אין הדת יכולה, אפוא, להתחמק מתחומה של הפוליטיקה, כל עוד כפופים החיים לפוליטיקה. זהו "מבחן האש של הדת":

> אם הדת מתחמקת מתחום החיים [הפוליטיים] – הרי היא מתחמקת בזה – למרות כל הסקרמנטים – מהתגשמותה. אם היא נכנעת לתחום זה, הרי היא מאבדת את נפשה.[636]

גנדי דימה את הפוליטיקה לנחש המתפתל סביב קורבנו וחונק אותו:

נראה כאילו אני לוקח חבל בפוליטיקה; אבל זה רק מפני שהפוליטיקה חובקת אותנו כיום ברשתותיה, כמו נחש בפיתוליו. להתחמק מן הנחש אי אפשר, בכל דרך שלא ננסה; לפיכך מבקש אני להיאבק עמו.[637]

דימוי זה העסיק רבות את בובר (גם בחיבורים אחרים).[638] הוא מציין, שאם בחר גנדי להיאבק עם הנחש הפוליטי בתוך הפוליטיקה, הרי ממילא הכריע שלא להיאבק עם הנחש מאבק מוחלט. המאבק המוחלט הוא מופשט ולכן איננו, לאמיתו של דבר, אלא מראית עין של מאבק:

אין הוא יכול להיאבק עם הנחש תמיד; מדי פעם עליו לחיות עמו בשלום, מפני שהוא נאלץ לפעול בממלכתו של הנחש אשר להכריתו הוא יצא לדרכו. הוא מסרב לנצל את יצרי האדם; אך בתורת פועל פעולה פוליטית הוא ככול אל האדם הפוליטי, שלא הפך עדיין את עורו. שהרי "הנחש" אינו חזק ומשפיע רק בחוץ, אלא אף בפנים, בתוך נפשותיהם של המשתוקקים להצלחה.[639]

ואולם, טוען בובר, גנדי לא הכניס את הדת אל תוך הפוליטיקה. הוא נשאר איש העיקרון הדתי בטוהרתו, שכרת בריתות זמניות עם הפוליטיקה.[640] לא ברור מה ההבדל שרואה בובר בין "פעולה בתוך הפוליטיקה" לבין "כריתת בריתות עם הפוליטיקה", אבל דומה שכוונתו היא לחוסר הנכונות של גנדי לפשרות מוסריות. חוסר הנכונות הזה שימר את גנדי כ"קדוש" מוסרי בתוך המעשה הפוליטי ואיפשר לו להשפיע על המציאות מבלי שהשפיע על הפוליטיקה ומבלי שהושפע ממנה. מצב דברים כזה, לדעת בובר, לא יכול להתמיד. בלב פעולתו הפוליטית של גנדי יש פער בלתי ניתן לגישור "בין הלך נפש שאינו יודע תנאי ובין מצב שרבים בו התנאים וההגבלות; הלך נפשם של ההמונים, של הנוהים אחריו, אפילו של תלמידיו הנאמנים, אינו אלא חלק ממצב מותנה זה".[641] הפער הזה הוא "טרגיקה"[642] שאין ליישבה:

היא תיושב רק כמו שבסופה של טרגדיה יוונית מופיע אותו "האל מתוך הקלעים" המתיר את הסבך שאינו ניתן להתרה. ואולם בזה ניכרים כבר פעמיה של האלוהות, העוברת בהיסטוריה בצעדים נסתרים ושקטים, אט־אט, בדרך הארוכה, ובלי כל "הצלחה".[643]

לכן קובע בובר כי "אין לנו אלא להעריץ את טהרתו [של גנדי] הערצה מוחלטת. אך אין אנו שותפים לו בזה".[644] ובשורות הסיום של המאמר הוא כותב כי אכן יכולים אנו ללמוד מגנדי, אך "אין אנו יכולים ללכת בעקבותיו בפשטות".[645]

בובר התנגד, אם כן, לדרכו של גנדי משום שזו דרכו של קדוש ומעטים הם בני האדם שיש בכוחם להיעשות קדושים. אבל אין זו הסיבה היחידה להתנגדותו: על אף

שגנדי פעל באופן פוליטי, גישתו שימרה את הדת ואת הפוליטיקה כשתי ממלכות זרות זו לזו. כאמור, אין בובר מסביר כיצד פעל גנדי באופן פוליטי מבלי לבוא במגע ישיר עם הפוליטיקה, אך החשוב לענייננו הוא שכך הבין בובר את פועלו של גנדי ומשום כך, בין השאר, התנגד לו. לשיטתו, צריכה הדת להשפיע על הפוליטיקה השפעה פנימית, למרות הסכנה שבכך תושפע היא עצמה מן הפוליטיקה. ראינו בפרק הקודם, שבובר תפס את הפוליטיקה כחברתיות מנוכרת או כיחסים חברתיים העומדים בסימנו של ה"לז". מידה של פוליטיות היא מאפיין הכרחי של היחסים האנושיים, כשם שה"לז" או הניכור הכרחי להם. את החיים הפוליטיים יש לתקן לא על ידי זה שמחרימים אותם, אלא שעושים אותם קרובים יותר אל תחומו של ה"אתה", פתוחים יותר להתהוותן של זיקות "אני־אתה". בחיבור **אני ואתה** כתב בובר:

> איש המדינה או איש הכלכלה הכפוף למרותו של הרוח אינו עושה מעשה חובבן; אמנם יודע הוא, שאינו יכול לקרוב אל האדם שהוא מתעסק עמו [עיסוק פוליטי או כלכלי] כנושאו של אתה כפשוטו בלי לפורר את מעשהו, ואף על פי כן הוא מעז לעשות כן ורק לא כפשוטו וכסתומו של הדבר אלא עד הגבול שהרוח תוחם לו; והרוח תוחם לו את תחומו, וההעזה שהיתה עשויה לקרקר את התחום המוקצה [לפוליטיקה] מסתייעת בתחום האתה שנוכחותו מרחפת עליו... מעשהו בחיי הציבור אינו אלא אותו מעשה בחייו האישיים של האדם, היודע יפה שאין בידו להגשים את האתה על טהרתו, ואף על פי כן הוא מקיים אותו יום־יום בלז, לפי חוקו ומידתו של היום.[646]

בטרמינולוגיה הדתית־פוליטית של המאמר **גנדי, הפוליטיקה ואנחנו** נאמרים הדברים כך:

> אין להוציא את התחום הפוליטי מכלל הדברים שיש להביא בהם קדושה. "הנחש" איננו הרע מיסודו; אף הוא רק תועה וסוטה, אף הוא מצפה לגאולה. אין תועלת להכות בו מכות סתם; אין תועלת לפנות לו עורף; הוא חלק מעולם הברואים; עלינו לעסוק בו.[647]

כיצד, אפוא, יש לעסוק ב"נחש" הפוליטי? כיצד יש להכניס מוסריות, או דתיות, לתוכו? זה המקום שבו מנחיל המאמר **גנדי, הפוליטיקה ואנחנו** אכזבה לקורא. תשובתו של בובר מסתכמת בפסקה אחת, שאינה חורגת מגדרן של הפשטות ושל קביעות כלליות:

> המדינות והמפלגות הפוליטיות משתדלות – ובהצלחה – להסתיר את אמיתם של המצבים בחיי החברה על ידי הפיקציות של רשתות הפוליטיקה. עלינו לקרוע את הרשתות ולהיכנס אל המצב הציבורי הנתון; הוא דורש אותנו – עלינו לשאת באחריות, בתוכו ולמענו. המדינות והמפלגות הפוליטיות

משתדלות גם – ובהצלחה – למנוע על ידי בריתות־שווא שייווצרו בריתות־אמת – ולאחרונה ברית האמת בה״א־הידיעה – בין בני האדם שיש להם השקפות ריאליות (כלומר – השקפות שיש לחיות אותן) והמסוגלים על כן לשתף פעולה באחריות הממשית. בבריתות השווא הפוליטיות מצרפות המדינות והמפלגות מיעוט של אנשים בעלי השקפות ריאליות עם רוב של אנשים שיש להם השקפות פיקטיביות (כלומר השקפות שיש רק להשליטן נגד השקפות אחרות, אך לא לחיותן למעשה) השוות, כפי שאומרים, להשקפות האמת של המיעוט; בזה משתיקים את המיעוט וממיתים אותו. כל מי שרוצה להישאר נאמן לרוח גם בתוך הפוליטיקה חייב לזכור תמיד, בכל מצב, שהדבר החשוב והמכריע הוא היווצרותן של אותן בריתות־אמת, ובסופו של דבר של אותה ברית־אמת אחרונה; ושדבר זה, אם רוצים אנו שיפעל בחיי החברה, מוכרח להיעשות לא מעל ומעבר למאבק היומיומי, כי אם בתוכו. אל המפלגות צריך להיכנס כל מי שמרגיש בלבו כוח וחירות פנימית המאפשרים לו להילחם בתוך המפלגות נגד השקר שבמפלגתיות. גם אם הוא מנוצח, הוא עשה את מלאכתו.[648]

מה ניתן ללמוד מִפסקה זו? שהמדינה והפוליטיקה מסתירות את הבריתות האמיתיות בחיי הציבור מאחורי מסווה של בריתות פיקטיביות; כי את המסווה הזה יש לקרוע, ודווקא משום כך יש לחדור אל תוך מוסדות המדינה והמפלגה, לתוך הפוליטיקה; כי הנאמנות לרוח האמת בתוך הפוליטיקה מחייבת את ה״פוליטיקאי בשליחותה של הדת״ לזכור כל הזמן כי העיקר הוא הגשמתן של בריתות האמת; עוד עליו לזכור, שהגשמה זו מוכרחה להיעשות לא מעבר לשדה המאבק היום־יומי (כלומר הפוליטי) אלא בתוכו; ולבסוף: שגם אם ינוצח שליחה של הדת בשדה הפוליטיקה, בכל זאת עשה את מלאכתו. אבל אלה נוסחאות כלליות וססמאות בלבד. הן גם סותרות זו את זו: מצד אחד, הדת והפוליטיקה הן ממלכות זרות שאין לחבר ביניהן, ומן הצד האחר אסור שיהיו ממלכות זרות וחובה לחבר ביניהן; מצד אחד הניסיון לפעול באופן דתי בתוך הפוליטיקה הוא ניסיון טרגי, ומן הצד האחר אסור שיהיה טרגי.

הדימוי של גנדי, שאימץ בובר, על הפוליטיקה כנחש מזכיר את הנוסחה שהציג קאנט לניהולה של פוליטיקה מוסרית: ״היו פיקחים כנחשים... אך בלי מירמה כיונים״.[649] אבל כיצד אפשר לנהוג כנחש בין נחשים ובכל זאת להישאר יונה? קאנט מציע מעין הוכחה פורמלית לכך שלא ייתכן שיש מחלוקת מהותית בין מדיניות לבין מוסר: אילו היתה מחלוקת כזאת, לא היה המוסר בר הגשמה, כלומר, לא היה בגדר תבונה מעשית או שתוקף צוויו לא היה מוחלט כי אם מותנה, אלא שזו סתירה במושג המוסר עצמו.[650] שיקול עיוני מופשט כזה לא יכול להניח את דעתנו, וגם קשה למצוא סיפוק בטענה של קאנט, כי כללי הפיקחות של המדינאות (התאמת אמצעים למטרות) לעולם מוגבלים על ידי הגורל העיוור, שאין לחזותו ואילו כללי המוסר של התבונה המעשית הם בלתי מוגבלים.[651] גם אם טיעוניו של קאנט תקפים, נותר בעינו חוסר האונים של היונה המנסה לשׂרוֹת עם הנחש. דומה שבובר לא התקדם אל מעבר

להצגת הבעיה כפי שהציג אותה כבר קאנט. הוא אינו פותר את הסתירה שבין המוסר לפוליטיקה. הוא מסתפק בקביעה ש"אין לרדוף אחרי הפוליטיקה, ואין לברוח ממנה. לא צריך להיות פוליטי באופן עקרוני, ולא א־פוליטי באופן עקרוני"[652] וכי יש לפעול בתוך הפוליטיקה "בלי עקרונות המתאימים אחת ולתמיד".[653] אבל בובר נמנע בדבריו לא רק ממתן עקרונות "המתאימים אחת ולתמיד" – אין הוא נותן עקרונות כלל. ובעצם, עמדתו העקרונית היא עמדה של היעדר עמדה עקרונית. בובר מותיר את כל הסתירות בעינן, ובכלל זה את הסתירה שבין ההכרה כי השילוב בין פוליטיקה לדת הוא סתירתי, ובין הדרישה לשלב ביניהן למרות הכול. זוהי עמדה אבסורדית, במובן שייחס אלבר קאמי למושג "אבסורד". וכך, על אף שבראשית המאמר **גנדי, הפוליטיקה ואנחנו**, דורש בובר שהדת תעמוד ב"מבחן ההצלחה" של הפוליטיקה"[654] הוא קובע לקראת סוף המאמר כי מי שפועל בתוך הפוליטיקה מתוך שליחות דתית, "גם אם הוא מנוצח, הוא עשה את מלאכתו".[655] נראה שיש בדברים האלה נסיגה מן התביעה שהדת תעמוד במבחן בתוך הפוליטיקה והסתפקות בעמידה טרגית אבסורדית של הגיבור הדתי אל מול הפוליטיקה.

המאמר **העיקרון הפוליטי, תוקפו וסייגיו** נכתב באותה שנה שבה נכתב **נתיבות באוטופיה** (1947). סמיכות תאריכים זו, וכן כותרתו של המאמר, מעוררים את הציפייה כי כאן תימצא ההשלמה הפוליטולוגית לשיטתו הסוציאליסטית של בובר – תשובה לשאלה כיצד יש לפעול בתוך הפוליטיקה באופן שיגבה את הפרויקט השיתופי־קומונלי ויגן עליו. אבל ציפייה זו אינה מתממשת. המאמר מסייע לנו בעניין זה עוד פחות מן החיבור **גנדי, הפוליטיקה ואנחנו** שנכתב כמעט 20 שנה לפניו. בובר פותח את המאמר בדבריו של ישו בברית החדשה: "תנו לקיסר את אשר לקיסר ולאלוהים את אשר לאלוהים".[656] משם משתלשלת שרשרת דיונית המגיעה מישו אל הובס, אל היגל, אל מרקס ואל היידגר. בובר דוחה את הפרשנות לפסוק דלעיל, שהיתה מקובלת למן ימי הביניים, כאילו תחם ישו שני תחומים מופרדים: "ממלכת האלוהים" ו"ממלכת הקיסר".[657] שכן, נגזר מפרשנות כזו ש"התחום האלוהי, התחום המחויב לאלוהים בחיי האדם צומצם והוגבל על ידי כך לפולחן ולאמונה, או במילים אחרות: אלוהים נהפך מאדוני ההוויה לאדוני הדת."[658] תיחום כזה מנוגד באופן מהותי למכלול התיאולוגיה של בובר, שעל פיה יש לגלות את אלוהים, ואת הזיקה לאלוהים, בתחום המעשה של חיי היום־יום בחברה, ולא רק ברגעים של "קדושה" או "פולחן". משם עובר בובר לביקורת המגמה הפילוסופית, שראשיתה אצל הובס והמשכה אצל היגל, להאלהה (לפחות האלהה בפועל) של המדינה:[659] אם המדינה היא ישות מוחלטת, אם היא קובעת, או צריכה לקבוע, את כל ישותו של הפרט, הרי שהפרט שייך לה במלואו; לא נותר בו דבר שעליו לתתו "לאלוהים" – ובעצם, המדינה עצמה היא האלוהים.

מרקס והיידגר המשיכו, לדעת בובר, את מפעלו של היגל. אמנם מרקס שלל את המוחלטות מן המדינה והעניק אותה לתהליך הכלכלי־היסטורי, אבל מה שמשותף לשלושת הפילוסופים האלה ברובד העמוק של הגותם הוא שאין בשיטותיהם מקום ל"משהו שמעל ההיסטוריה, למשהו המשקיף על פני ההיסטוריה ושופט

אותה".[660] משהו שמושגו הוא הנצח, אבל לא נצח במובן של היסטוריה מתמשכת לאין־סוף, אלא נצח אל־זמני ועל־היסטורי".[661] מן הסתם אפשר להשלים כאן את דבריו של בובר ולקרוא לאותו "משהו" בשם מפורש: אל טרנסצנדנטי. בובר אינו מסביר כאן כיצד מתיישבת תפיסה של אלוהות טרנסצנדנטית עם ההשקפות התיאולוגיות שלו עצמו. החשוב לענייננו הוא, שלדעתו של בובר, הפילוסוף הכופר בקיומו של תחום המוחלט הא־היסטורי, מועד לכך ש"יהא נוטה לייחס לשאיפת הכוח הנוכחית של המדינה את האופי של המוחלט, ובמובן זה – את היכולת לקבוע עתידות. ואחר כך יוכל לבוא הגמד המתקרא 'הצלחה' ובגיחוך מרושע יתיישב לרגע קט בכס האלוהות של הכול־יכול".[662] בשורות האלה מתומצתת ביקורתו של בובר על הסוציאליזם הפוליטי של מרקס. אכן, מרקס שלל לכאורה את תפיסת היגל על המדינה כביטוי המוחלט של חירות האדם, אבל שב והעניק למדינה מוחלטוּת בתחום האמצעים הנדרשים לשם ביטול המדינה ושחרור החברה. בכך, לדעת בובר, הפך מרקס את המדינה ל"קובעת העתידות" של החברה האנושית:

> הואיל והסדרים המדיניים מופיעים (אצל מרקס) כנושאי המפנה העתידי שיחולל שינוי בכל הדברים, והצבר הכוח היותר מרוכז הוא חיוני לצורך המפנה, המדינה השולטת בלא־מצרים נדרשת בחינת עצמה הפוסקת [במובן: קובעת] באופן מוחלט, עד שתבוא העת – עם מיתת המדינה בעקבות אותו מיתוס אסכטולוגי – לזינוק הפלאי מממלכת ההכרח אל ממלכת החירות.[663]

לדעתו של בובר, אם כן, אין לתפוס את המדינה ואת האלוהים כמגדירים שני תחומים נבדלים, וגם אין לבטל את האלוהים או להכפיפו למדינה. מכאן שיש להכפיף את המדינה לאלוהים: תביעתו של האל מן האדם נוגעת לכל תחומי החיים, ובכלל זה לתחום הפוליטי. ובכל זאת, גם לדעת בובר, מדובר בשני תחומים ולא באחד:

> הפרט האנושי, מבחינה אונטולוגית, איננו מהווה תחום יחיד, אלא איחודם של שני תחומים. אין אני מתכוון בכך בשום אופן לשניות התחומים של הגוף והנפש... אני מתכוון במקום זה... לתחומה של השלמות ולתחומו של הבידול או החלוקה. אם האדם הוא שלם, ובמידה שהוא שלם, הרי הוא לאלוהים ונותן לאלוהים – משמע, הוא נותן לאלוהים את שלמותו; כל מימוש השלמות שהוענקה לו בכל עניין ארצי תלוי בכך בסופו של דבר ומעבר לכל שם שייקרא עליו. חייו בני התמותה, שנטבעו בחותם התמותה, אינם יכולים להתנהל בשלמות, בכוליות, הם קשורים לבידול ולחלוקה. ואולם רשאי הוא, ואף חייב, להנחות את הבידול על פי מה שתורה השלמות. מה שהוא פועל בתחום הבידול והחלוקה כיאות וכחוק, שואב את חוקיותו מתחומה של השלמות.[664]

ההבחנה בין תחום הבידול לתחום השלמות מזכירה את ההבחנה של בובר בין תחום

ה"אתה" לתחום ה"לז" ואף חופפת לה. שתי הדרכים – זו של השלמות וזו של הבידול, או זו של הזיקה הישירה וזו של הזיקה העקיפה[665] – מוליכות לאלוהים, אבל הן אינן שוות מעמד. הזיקה הישירה לאלוהים צריכה לחלוש על המעשים בשדה הפוליטי, להעריכם ולכוונם: "תנו לאלוהים את ישירותכם - וייוודע לכם בכל עת תמיד מה עליכם לתת מחיי עקיפותכם לקיסר".[666]

אבל נדמה שגם כאן בובר אינו חורג אל מעבר לקביעותיו המופשטות של קאנט, שלפיהן אפשר לנהל פוליטיקה מוסרית. בעמודים האחרונים של המאמר **העיקרון הפוליטי, תוקפו וסייגיו** נחשפת השאלה האמיתית שעליה ניסה להשיב במאמר. כיצד אפשר להישאר נאמן, בתוך הפוליטיקה, הן לאינטרסים של הקבוצה הפוליטית שאתה שייך לה (מפלגה, תנועה, לאום) והן למצפונך הדתי או המוסרי. קביעתו של בובר כי "זוהי דרך סוגה בקוצים; אך בלעדיה לא נוכל לעבוד את אלוהים בתוך המפלגה",[667] כמוה כהצהרה מופשטת, שמן ההכרח שאפשר יהיה לעסוק בפוליטיקה מבלי לבגוד במוסר, וכיוון שהדבר הכרחי, הרי הוא גם אפשרי. וגם כאן, כמו במאמר **גנדי, הפוליטיקה ואנחנו** נמנע בובר מלהציע עקרונות או קווים מנחים לפעולה:

> שהרי אין לעולם ועד: בכל מצב התובע הכרעה יש לקבוע מחדש את "קו התיחום" המפריד בין עבודת אלוהים לשירות לקבוצה... גם כאן אי אתה חייב לנהוג לפי עקרונות שלא ישונו; כל מה שמוטל עליך, הרי זה לתחום בהתמדה ובאחריות את קו התיחום בין עבודה לעבודה ולערוב לאותו קו.[668]

בובר שואל, אפוא, שאלה מופשטת: האם אפשר לעבוד את אלוהים בתוך המפלגה? ומשיב עליה תשובה מופשטת: מן ההכרח שיהיה אפשר, ועל כן אפשר.

שני מאמריו של בובר המוקדשים לפוליטיקה דומים למדי מבחינה תוכנית וצורנית. בשניהם עסק בובר בשאלת היחס שבין מוסר לפוליטיקה או, בטרמינולוגיה של בובר עצמו: בין דת לפוליטיקה. בשניהם נקבע העיקרון הכללי שאין להתחמק מן הפוליטיקה, אלא יש לפעול בתוכה מתוך חיפוש דרך ומתח מתמיד בין הערכים המוסריים לבין המעש הפוליטי, מבלי שאפשר להציג תשובה עקרונית למתח הזה או כללים שעל פיהם אפשר להכריע כיצד לפעול בכל מקרה קונקרטי. השאלות והתשובות של בובר מתבררות בעיקר מתוך הדילמות האישיות שלו כפעיל פוליטי, שמצא עצמו מעורב לא פעם בעימותים על רקע מוסרי־אידיאולוגי עם חבריו למפלגה, לתנועה וללאום. ובכל זאת מתמיה שבובר כמעט לא הבחין בבעיה אחרת, לא נבדלת לחלוטין אבל גם לא זהה לבעיית הגשמת המוסר בפוליטיקה: הבעיה שמציבה הפוליטיקה בפני תורת השחרור האוטופיסטית־קומונלית שבה החזיק. הסוציאליזם הניאו־אוטופיסטי של בובר תובע הגשמה לאלתר של קבוצות חיים שיתופיות א־פוליטיות; הגשמה לאלתר, כלומר, הגשמה בעולם הנשלט באופן פוליטי. ומכאן: או שהקבוצות והתנועות השיתופיות משתמשות גם באמצעים המנוגדים לתכליתן, האמצעים הפוליטיים, או שהן נותרות חסרות אונים לנקוט פעולה ממשית. כיצד

לנווט כאן בין סקילה לכאריבדיס? בובר לא נתן תשובה על כך. אפשר שכלל לא ראה שהוא נתון במצר.

בדיון שלו בפוליטיקה יוצא בובר ידי חובתו בכמה עקרונות מופשטים. אין אצלו תיאוריה של ממש על הפוליטיקה. בכתביו השונים פזורות טענות רבות על השלטון הפוליטי, אך בובר אינו מציג בעניין זה תמונה שלמה ואינו מנסה לחשוף את היסודות העמוקים של הפוליטיקה ושל השלטון. בעיקר הוא לא עמד על טיב הקשרים שבין המדינה לבין הכלכלה. בעניין מהותי זה יש יתרון גדול לתיאוריה הסוציאליסטית של מרקס על פני זו של בובר.

במשולש היחסים כלכלה־חברה־מדינה, מהווה המדינה תווך שבאמצעותו שולטת הכלכלה על החברה וליתר דיוק – שולטים אינטרסים כלכליים מסוימים על החברה. משום כך אין המדינה מערכת אוטונומית בלתי תלויה – היא מעוצבת בהתאם לאינטרסים כלכליים. מצד שני, המדינה אינה ניכור פסיבי, בבחינת תולדה או השתקפות גרידא – היא אמצעי דיכוי. בקונין וקרופוטקין נטו לראות במדינה את שורש הרע, את הדבר שממנו נובע הדיכוי על שלל צורותיו הכלכליות והחברתיות. לנדאואר ובובר ראו במדינה ביטוי לשקיעת הרוח השיתופית בחברה. הטעות המשותפת לאלה ולאלה היא שלא ראו את יחסי הנביעה שבין הכלכלה למדינה, ומכל מקום לא ייחסו משקל מספיק ליחסים האלה. בובר שותף בכך למסורת אנרכיסטית של דחיקת העיסוק בכלכלה אל השוליים.[669] אפשר אף לומר שהמסלול האינטלקטואלי המוליך מקרופוטקין אל לנדאואר וממנו אל בובר – מסלול התגבשותה של תורת שחרור אוטופיסטית־קומונלית – הוא גם מסלול של התדלדלות הדיון התיאורטי בכלכלה.

ב**נתיבות באוטופיה** אמר בובר על מרקס:

> משלושת אופני המחשבה בענייני החיים הציבוריים, הכלכלי, הסוציאלי והפוליטי, שלט מרקס בראשון באמנות מתודית, לשלישי היה מסור בלב ונפש, ואילו לאופן הסוציאלי – אמנם דעתי זו תהא נראית למרקסיסט מושבע כדבר שאין לו שחר – לא היה לו מגע קרוב אלא לעתים רחוקות ובשום זמן לא היה זה בשבילו העניין המכריע.[670]

טענה תמציתית זו יכולה ללמד אותנו רבות הן על מרקס והן על בובר. נראה שחלקה האחרון הוא אמיתי. אף שמרקס הקדיש את חייו ואת הגותו למפעל שחרור החברה, הרי מושג זה, "החברה", ומושגים דומים לו מופיעים בחיבוריו תמיד באופן מופשט ופורמלי. כבר ב**מניפסט הקומוניסטי** מופיעים ה"כלל" וה"התאגדות" כמושגים מופשטים גרידא.[671] דוגמה נוספת היא קביעתו של מרקס, בהערות הביקורת שלו על **ממלכתיות ואנרכיה** של בקונין, כי "עם כינונה של הבעלות הקולקטיבית [על אמצעי הייצור], מה שמכונה 'רצון העם' יפנה את מקומו לרצונו האמיתי של הקואופרטיב".[672] מרקס לא הסביר, כאן או במקום אחר, מה היקפו של ה"קואופרטיב" הזה ומה מבנהו הפנימי. האם העם כולו מאורגן כקואופרטיב אחד? ואולי האנושות

המשוחררת כולה? או שמא כל חבורה מקומית של יצרנים שיתופיים מממשת את רצונה האמיתי בקואופרטיב אוטונומי? בהיעדר כל התייחסות לשאלות האלה, נותר המושג "קואופרטיב" הפשטה בלבד. דומני שלכך התכוון בובר בקביעתו שלמרקס לא היה מגע קרוב לאופן המחשבה הסוציאלי. אבל ראשית הפסוק שצוטט לעיל מדברי בובר מעידה על הכותב עוד יותר מכפי שהיא מעידה על מרקס. בובר מייחס למרקס "שליטה מתודית" בכלכלה ו"מסירות נפש" לפוליטיקה, מבלי שיבחין כלל בקשר שבין שתי אלה אצל מרקס. גם הצגת העיסוק בכלכלה כשליטה "מתודית" בלבד מעוררת תחושה שבובר לא תפס כלל את מקומה המהותי של הכלכלה בתורתו של מרקס. נראה שבובר לא הבין את הקשר שבין כלכלה לפוליטיקה אצל מרקס, משום שלא היה ער לקיומו, לעוצמתו ולחשיבותו של הקשר הזה במציאות.

כדי להמחיש עניין זה, נתבונן במושג מרכזי בתורת השחרור של בובר – מושג "העודף הפוליטי"[673] ונשווה אותו למושג דומה בהגותו של הפילוסוף המרקסיסטי הרברט מרקוזה – "הדיכוי העודף" ("surplus repression"). שני המושגים מופיעים בחיבורים בני אותה תקופה,[674] שנכתבו על ידי הוגים שמוצאם במסורות אינטלקטואליות קרובות. הדמיון בהגדרות המושגים רב למדי. בובר הגדיר את "העודף הפוליטי" כפער שבין מידת הכפייה והשליטה ההכרחית בכל שלב היסטורי, לבין מידת הכפייה והשליטה הקיימת בפועל. הפער הזה הוא משתנה היסטורי, שיש לקבוע אותו מחדש בכל תקופה וזירה היסטורית: המידה שבה הכפייה קיימת, והמידה שבה היא חיונית – את שתיהן יש להסיק מתוך התבוננות במציאות.[675] מרקוזה, הגדיר, באופן דומה למדי, את "הדיכוי העודף" כך: "ההגבלות הנכפות על ידי השליטה החברתית, להבדיל מן הדיכוי [או: ההדחקה] (היסודי): התאמת היצרים ההכרחית לשם המשך קיומו של המין האנושי בציוויליזציה".[676] שני ההוגים הבחינו, אפוא, בין הדיכוי ההכרחי[677] לזה העודף. שניהם גם טענו שהדיכוי העודף, או העודף הפוליטי – עצם קיומו ומידת קיומו – הוא תופעה חברתית־היסטורית הנקבעת באופן ספציפי לכל תקופה וזירה היסטורית. אבל מרקוזה ובובר נבדלים זה מזה בהסברת סיבתו של העודף הזה. **בנתיבות באוטופיה** נאמר רק כי

> הפרש זה שבין המדינה ה"עקרונית" ובין המדינה הממשית... מתפרש על ידי העובדה ההיסטורית, שכוח שלטון שהוצבר אינו מתפרק אלא על כורחו. הוא ממאן להסתגל להתגברותו של הכושר לסדר מרצון, כל זמן שהכושר המתגבר הזה אינו מתבטא בלחץ חזק למדי על כוח השלטון המוצבר. בסיסו העקרוני של הכוח בטל, אבל הוא עצמו אינו מתבטל עד שלא יוכרח. כך יכול היסוד המת למשול על היסוד החי.[678]

מה שנקרא כאן לכאורה "עובדה היסטורית", מוצג בעצם כמעין "חוק טבע" של השלטון הפוליטי. מדוע הצבר השלטון מתפרק רק בעל כורחו? מה מקור כוחו המאפשר לו למשול על החברה גם לאחר "מותו", כלומר: לאחר הביטול ההיסטורי־אובייקטיבי של הכרחיותו? בובר אינו נדרש לשאלות האלה. תורת המדינה שלו

נדמית כאן לא כענף של המחקר ההיסטורי או הסוציולוגי אלא כפיזיקה אולי אפילו כמטפיזיקה. ב**בין חברה למדינה** הדברים ברורים רק מעט יותר:

> צידוק קיומו [של העודף הפוליטי] – באי היציבות החיצונית והפנימית, באותו מצב של משבר בכוח בין העמים ובכל עם ועם, העלול ליהפך בכל רגע למשבר של ממש, שידרוש פקודות מקיפות לאלתר וציות קפדני.[679]

אבל האם זה צידוק אמיתי או רק אידיאולוגיה? ומה הסיבה למצב המשבר־בכוח שרק בו נעוץ הצידוק לעודף הפוליטי? לשם מה או לשם מי נחוצים "הפקודות המקיפות" ו"הציות הקפדני"? ואם אכן משבר חברתי פנימי או סכסוך לאומי הם אפשרות ריאלית בכל עת, שמא אין העודף הפוליטי עודף כלל אלא הוא הכרחי לשם קיום החברה? גם כאן נותרות השאלות בלא מענה.

פני הדברים שונים למדי ב**ארוס וציוויליזציה** של מרקוזה. כאן – במסגרת הדיון הביקורתי, המרקסיסטי ברוחו,[680] בתורת היצרים של פרויד – נקשר "הדיכוי העודף" מיד אל הסוציולוגיה ואל ההיסטוריה של הניצול:

> אופני השליטה השונים (על האדם ועל הטבע) מתבטאים בצורות היסטוריות שונות של עקרון המציאות. לדוגמה, חברה שכל חבריה עובדים, דרך כלל, לצורך קיומם, דורשת אופני דיכוי שונים מאלה של חברה שבה העבודה הינה מנת חלקה הבלעדי של קבוצה מסוימת. באופן דומה, יהיה הדיכוי שונה בהיקף ובמידה אם הייצור החברתי מכוון לצריכה אישית או להפקת רווח; אם הכלכלה היא כלכלת שוק או כלכלה מתוכננת; אם הקניין הוא פרטי או שיתופי. הבדלים אלה משפיעים על עצם תוכנו של עקרון המציאות, שכן כל צורה של עקרון המציאות חייבת להתגלם במערכת של מוסדות חברה ויחסי חברה, חוקים וערכים, המעבירים וכופים את ה"תיקון" הדרוש של היצרים. "גוף" זה של עקרון המציאות שונה בשלבים שונים של הציוויליזציה. בנוסף על כך, בעוד שכל צורה של עקרון המציאות דורשת היקף ועוצמה ניכרים של בקרה (control) דכאנית על היצרים, המוסדות ההיסטוריים הספציפיים של עקרון המציאות והאינטרסים המיוחדים של השליטה מכניסים בקרות נוספות, מעל ומעבר לאלה החיוניות להתאגדות אנושית תרבותית (civilized). בקרות נוספות אלה, הנובעות מהמוסדות הספציפיים של השליטה, הן־הן מה שאנו מכנים "דיכוי־עודף".[681]

במשך כל ההיסטוריה המתועדת של הציוויליזציה, הגבלות היצרים, שנכפו מכוח המחסור, הוחרפו על ידי הגבלות שכפתה החלוקה ההירכית של המחסור והעבודה; האינטרס של השליטה הוסיף דיכוי עודף על ארגון היצרים תחת עקרון המציאות. עקרון העונג הודח לא רק מפני שלחם נגד הקִדמה בציוויליזציה, אלא גם מפני שלחם נגד ציוויליזציה שבה הקדמה מנציחה

> שליטה ועמל. נראה שפרויד מודה בעובדה זאת, כשהוא משווה את גישתה של הציוויליזציה למיניות עם גישה של שבט או של מגזר אוכלוסין "שהשתלט על השאר ומנצל אותו לטובת עצמו. הפחד מפני מרד המדוכאים נעשה גורם מניע לתקנות חמורות עוד יותר."[682]

על פי מרקוזה, הדיכוי העודף קשור, אפוא, באינטרסים של השליטה האדנותית, כלומר: בניצול. אף שבדיון הפסיכולוגיסטי הנפרש ב**ארוס וציוויליזציה** לא מופיע במפורש המונח הכלכלי "ערך עודף" (surplus value) ברור שהוא העומד ביסוד הבחירה של מרקוזה במושג "דיכוי עודף". נראה שהערך העודף והדיכוי העודף קשורים ביניהם בקשר סיבתי: הדיכוי שהוא עודף מבחינת המידה הדרושה לשם סיפוק צורכי הקיום בציוויליזציה, נחוץ לשם גריפת הערך העודף של תוצר העבודה, כלומר, לשם המשכתה של כלכלת הניצול.

נראה שבובר לא ראה את הקשר שבין העודף הפוליטי לבין הערך העודף משום שלא ראה את הקשר המהותי שבין פוליטיקה לכלכלה; ובאופן כללי יותר – משום שהמדינה, השלטון וכלל התופעות הפוליטיות לא תפסו מקום מרכזי במחקריו. בפרפרזה על מה שאמר בובר על מרקס ועל אנגלס,[683] אפשר לומר על בובר עצמו שלא היה לו "קשר פנימי" לבעיית הפוליטיקה. יחסו למדינה נותר, אפוא, יחס מופשט. האנרכיזם של בובר משוכלל יותר מזה של בקונין ושל קרופוטקין ואף מזה של לנדאואר: הוא הכיר, עקרונית, בלגיטימיות של המדינה; לגיטימיות מסוימת של המידה ההכרחית של יחסי שליטה פוליטיים. יתר על כן, הוא הכיר בהכרח לפעול בתוך מוסדות המדינה, בתוך היחסים הפוליטיים. בכך תיקן בובר, במידת מה, את האנרכיזם המופשט של קודמיו ועשה אותו לאנרכיזם בר הגשמה. ואולם, ההכרה העקרונית בכך שיש לפעול בתוך הסדר החברתי, הכלכלי והפוליטי הקיים, לא התבטאה אצל בובר בניסיון להבנת עומק של הסדר הזה ושל אמצעי הדיכוי הכלכליים-פוליטיים המנהלים אותו. הוא עסק בפוליטיקה, באופן מעשי כבאופן תיאורטי, מתוך חובה מוסרית, אבל בלי זיקה אמיתית לתחום זה. משום כך נותר העיסוק התיאורטי שלו בנושא זה מופשט ודל למדי.[684] האם משום כך גם היה העיסוק הפרקטי של בובר בפוליטיקה חסר אונים?

למרות הצהרתו של בובר, במאמר **גנדי, הפוליטיקה ואנחנו**, כי את הנחש הפוליטי צריך לגאול ולא להכות בו סתם, התיאוריה שלו אינה עומדת בתביעה זו. נראה גם שבובר התרחק בהמשך דרכו מן ההנחות שהוצגו במאמרו. בנאום לזכרו של לנדאואר מ־1939 אמר בובר על הפרויקט ההתיישבותי־שיתופי בארץ ישראל:

> כאן הקיבוץ החי בחברותא ומכלכל חייו בחברותא. הנה הוא חוצב את האבן הקטנה לבניין העתיד, ואין לך גדולה ממנה. אין הוא צריך אלא לקנות לעצמו שוב, כמו בקדמות ימיו, את האמונה החופשית בעצמו ואת אמיצות הרוח החופשית לעצמו. אין הוא צריך אלא לבטוח שוב שעליו להיות חלוצו של הסוציאליזם. אין הוא צריך אלא לדעת שוב, שהפוליטיקה אין לה חיים

בלעדיו, ואילו הוא בלי הפוליטיקה אינו חסר אלא הפקה בלבד, **ועל כן מחובת הפוליטיקה לשרת אותו ולא חובתו לשרת את הפוליטיקה.** אין הוא צריך אלא לדרוש, שימדדו את הפוליטיקה לפי מידת החיים ולא את החיים לפי מידת הפוליטיקה.[685]

טענות אלה אופייניות למכלול הגותו של בובר יותר מן המאמר על גנדי שנכתב תשע שנים קודם לכן. הפוליטיקה מוצגת כאן כמין "עבד כי ימלוך" שיש להטיל עליו מרות, לא לגאול אותו מעבדותו. אפשר שיש תוקף לדברים האלה, וללא ספק הם תקפים במסגרת המחשבתית של הסוציאליזם האוטופיסטי־קומונלי. ואולם, הם נכונים רק באופן מופשט. אין הם מגיעים עד כדי תורת שחרור דיאלקטית שבה היסודות הפוליטיים והאוטופיסטיים, הנגטיביים והפוזיטיביים, אחוזים זה בזה בקשר הדדי של השפעה הדדית ובנייה הדדית, לקראת הגשמתה של חירות האדם במידה המקסימלית האפשרית.

ייתכן שעיוורונו של בובר ביחס לכוחה ולחשיבותה של הפוליטיקה בולט לעין יותר מכול בדיון שלו בסיבות לכישלונות השכיחים של תנועות שיתופיות, לעומת אי־כישלונו של המפעל השיתופי בארץ ישראל. את כישלון האיגודים השיתופיים באירופה ובצפון אמריקה ייחס בובר לסיבות פנימיות כמו היעדר נחישות אידיאית של השותפים, הסתפקות בשיתוף בצריכה בלבד (בלי שיתוף בייצור) או נטייה להסתגרות מול החברה הכללית ואסקפיזם.[686] רק במקום אחד **בנתיבות באוטופיה**, וכהערת אגב, הזכיר את חולשתם הפוליטית של האיגודים שקמו באמצע המאה ה־19 בעמידתם מול המדינה.[687] ואילו בסיבות לאי־כישלונן של תנועת ההתיישבות השיתופית בארץ ישראל מנה בובר את אופיין הלא דוגמטי, את נכונותן המתמדת לתיקון ולשינוי, את השאיפה המתמדת להתלכדות פדרטיבית, או לשמירת המבנה הפדרטיבי גם במקום שנוצרו פיצולים פנימיים, ובעיקר את המשבר הגדול בחיי העם היהודי – משבר שרחף אל החזית אליטה משרתת חלוצית בעלת סגולות מיוחדות במינן.[688] בובר התעלם לחלוטין מן המעורבות הפוליטית העמוקה של הקבוצות השיתופיות בתנועה הציונית וביישוב היהודי בארץ ישראל. כלומר, הוא החמיץ את אחד המאפיינים החשובים והיהודיים ביותר של מפעל שיתופי זה: את הסינתזה הדיאלקטית שיצר בראשית ימיו בין הפרקסיס הפוליטי לזה השיתופי־אוטופיסטי. הסינתזה הזו היתה כה עמוקה, עד שמרבית הגופים של מפעל ההתיישבות ("הפועל הצעיר", "פועלי ציון", "הקיבוץ המאוחד" וכו') שילבו בתוכם לבלי הפרד מרכיבים פוליטיים ואוטופיסטיים. אני סבור, שהסינתזה של אוטופיה ושל פוליטיקה היתה אחת מן הסיבות החשובות להצלחתו של מפעל ההתיישבות השיתופית בישראל.[689] בובר, כאמור, לא הבחין בכך. את "הפוליטיזציה המופלגת" של האיגודים השיתופיים בארץ ישראל ראה, ב־1947, כתופעה חדשה וכבעיה המאיימת על גורלה של ההתיישבות השיתופית.[690]

בהיעדר ניסיון לפתור את סוגיית הפעילות הפוליטית במסגרת פרויקט השחרור האוטופיסטי־קומונלי, נותרת הפוליטיקה נחלתם הבלעדית של הכוחות האנטי־שיתופיים השולטים בחברה. התאים השיתופיים, המציעים אלטרנטיבה לסדר הקיים,

נאלצים אז לקוות למידה של סובלנות מצדם של הכוחות הכלכליים והפוליטיים שאת שלטונם הם שואפים לבטל. כאמור, תקווה כזאת אין לה על מה שתסמוך. כפי שהראה הניסיון של לנדאואר בבוואריה, אפילו הכוחות הפוליטיים הפרוגרסיביים אינם ממהרים לגלות סובלנות כלפי המגמות הקומונליות, לא כל שכן הכוחות הפוליטיים של הריאקציה. גם אי אפשר להסתפק בטענה שהימים החשוכים שבהם נרצחו לנדאואר ורוזה לוקסמבורג חלפו לבלי שוב. אכן, הדיכוי בזמננו הוא פחות ישיר וברוטלי, אבל אינו נעשה משום כך פחות אפקטיבי, ייתכן שההפך הוא הנכון. המסקנה: במידה שבה נמנעת תורת השחרור האוטופיסטית־קומונלית מעיסוק בכלכלה ובפוליטיקה, היא נשארת תורת שחרור מופשטת, בלתי ניתנת להגשמה; ובמידה שבה מסרבים התאים השיתופיים לערב עצמם בכלכלה ובפוליטיקה של החברה הכללית, הם נשארים סוכנים חסרי אונים של המהפכה החברתית.

שער רביעי

הרברט מרקוזה – שיבה מרקסיסטית אל האוטופיה?

פרק 11

הקפיטליזם המאוחר והחברה החד־ממדית

התיאוריה והמעש הסוציאליסטי־מהפכני, במחצית השנייה של המאה ה־19, התאפיינו בדרך כלל במידה גדולה של אופטימיות. בקרב הפעילים והתיאורטיקנים התבטא האופטימיזם המהפכני בתחושה שמהפכת שחרור כוללת נמצאת "על הסף". אכן, המהפכה העתידה לבטל את כלכלת הרכוש הפרטי ואת פוליטיקת הדיכוי עלולה להתעכב מחמת כוחם של השליטים בסדר הקיים או בגלל טעויות וסטיות של הכוחות הפרוגרסיביים, ואף על פי כן, אמרו לעצמם המהפכנים של המאה ה־19, המהפכה המיוחלת בוא תבוא, ובקרוב. היו להם כמה סיבות לאופטימיות. ראשית, התקופה שבה חיו היתה עידן מהפכני – תקופה של חוסר יציבות פוליטי והברתי, שבה התחוללו באירופה כולה עימותים סוערים – בין־לאומיים, לאומיים, פוליטיים ומעמדיים. לא בלי בסיס אפשר היה לראות את המאבקים האלה כהתנגשויות מקדימות, שעוצמתן הולכת ומחריפה לקראת המהפכה הטוטאלית. שנית, יש לציין את זיכרון המהפכה הצרפתית: אירוע היסטורי שקיבל עד מהרה ממדים "מיתולוגיים" וחלש, במידה רבה, על המחשבה המהפכנית במרוצת המאה ה־19. כשדיברו על "מהפכה", אנשים העלו בדעתם את דמותה, הריאלית או המיתולוגית, של המהפכה הצרפתית הגדולה.[691] אם אכן היתה מהפכה זו, כהגדרתו של היגל, אירוע שלא היה כמותו "מאז שסובבות הפלנטות סביב השמש",[692] הרי שלדעת המהפכנים הסוציאליסטים נודעה לה חשיבות כזו לא מפני שבמהפכה הצרפתית נשלמה "העמדת האנושות על ראשה", כלומר: על התבונה, אלא משום שבה נפתח מעשה זה. מה שהתחיל ב"מהפכה הגדולה" סמוך לסוף המאה ה־18, עתיד לבוא לידי גמר במהפכה גדולה נוספת, שתתחולל בקרוב, אולי עוד לפני שתבוא אל קִצה המאה ה־19.

סיבה נוספת לאופטימיזם של המהפכנים היתה קשורה בזיהויו של הסובייקט המהפכני בדמותו של הפרולטריון. גם מהפכנים כמו בקונין וכמו קרופוטקין, שדחו את שיטתו של מרקס, קיבלו ממנו, לפחות באופן שטחי, את הטענה, שמהפכת השחרור העתידית תינשא על ידי מעמד הפועלים השכירים. התבוננות מפוכחת בתהליכים הכלכליים והחברתיים במערב אירופה – שהתפשטו בתקופת מחצית המאה ה־19 למרכז אירופה, ולקראת סוף המאה גם למזרחה – יכולה היתה להצביע על התרחבותו של הפרולטריון והתגבשותו מן הבחינה האובייקטיבית ("מעמד כשלעצמו"). גם מן ההיבט הסובייקטיבי ("מעמד בשביל עצמו") היה בסיס לאופטימיות: פועלי התעשייה נמצאו בתהליך של פיתוח תודעה מעמדית ובניית כוחם הפוליטי. גם אם הפרולטריון לא היה עדיין "מעמד כשלעצמו ובשביל עצמו" באמצע המאה, אפשר היה לשער בעשורים הבאים, מבלי לחטוא בנאיביות, שהוא נמצא בעיצומו של תהליך התהוותו למעמד כזה. משום כך אפשר היה להניח שהגידול במספר הפועלים, פיתוחה של תודעה מעמדית בקרבם והתגבשותם לכוח פוליטי עתידים להוביל, בעתיד הנראה לעין, למהפכה פוליטית פרולטרית.

לאופטימיזם המהפכני היה, אפוא, "הקשר תקופתי". על אף שהמהפכנים נרדפו והחלקם אף נרצחו על ידי כוחות הריאקציה, אפשר היה, עדיין, לפרש את הרדיפות כ"ייסורי גאולה". מרקס ובקונין, לנין וקרופוטקין, לוקסמבורג ולנדאואר לא נאלצו לחזות בהפיכת הקומוניזם הסובייטי למשטר דיכוי, בעליית הפשיזם באירופה, בזוועות המשטר הנאצי ומלחמת העולם השנייה ובהתבססות "חברת השפע" והקפיטליזם המאוחר במחצית השנייה של המאה ה־20.[693]

ההתפתחויות האלה הולידו הערכה מחודשת של סיכויי המהפכה ותמונת עולם קודרת בהרבה בדור הבא של התיאורטיקנים של הסוציאליזם. כזה היה מצבם של ההוגים, אנשי "אסכולת פרנקפורט". התיאוריה הביקורתית מבית מדרשם הציגה בשלבה השני, למן סיום מלחמת העולם השנייה, את החברה המערבית כחברה נטולת אלטרנטיבות – חברה שבה מצליח הסדר החברתי הקיים לשלב בתוכו, ובכך לעקר, את הכוחות המתנגדים לו. בחיבורם המשותף של מקס הורקהיימר ותיאודור אדורנו **בדיאלקטיקה של הנאורות**,[694] שנכתב באמצע שנות הארבעים ופורסם ב־1947, אפשר לראות חיבור מכונן של מגמה תיאורטית זו. הורקהיימר, אדורנו, מרקוזה וחבריהם הושפעו עמוקות מן הקטסטרופות של אמצע המאה שהוזכרו לעיל וכן מן התהליכים של התבססות הקפיטליזם המאוחר, מסמוס האינדיווידואליזם והחשיבה הביקורתית במסגרת "חברת השפע", ניהול היחסים הבין־מעצמתיים כקונפליקט מתמשך ("המלחמה הקרה") והמלחמות הניאו־קולוניאליות בעולם השלישי. מתוך אקלים זה צמחה התיאוריה שלהם על החברה המודרנית, הבולמת את האפשרויות הריאליות לשחרורה. הורקהיימר ואדורנו תיארו **בדיאלקטיקה של הנאורות** את החברה המודרנית כ"עולם של חיים מנוהלים" ("administered life").[695] מרקוזה כינה את החברה הזאת "חד־ממדית".[696]

יותר משאר חבריו לאסכולת פרנקפורט, נשאר מרקוזה מחויב לעקרונות היסוד של המרקסיזם ולאידיאה הסוציאליסטית בדבר מהפכת השחרור. יותר מאחרים הוא נשאר

מחויב לתביעה "לשנות את העולם" ולא להסתפק בפרשנותו. יחד עם זאת, באופן פרדוקסלי, חיבוריו עוסקים כמעט כולם בבעיית נטרולו של הפוטנציאל המהפכני בתוך הסדר החברתי של הקפיטליזם המאוחר. הגותו מציגה קרע פנימי, הנובע מן האחיזה הבו־זמנית הן בתביעה לשינוי מהפכני של העולם והן בהכרה תיאורטית־פרשנית הגורסת כי הסדר הקיים מחוסן מפני שינוי. קרע זה הוא הסיבה להתקרבות של מרקוזה אל גישות ומגמות אוטופיסטיות, שבאה לידי ביטוי בהצהרתו הפרובוקטיבית בדבר הצורך להבין מחדש את הסוציאליזם כשיבה מן המדע אל האוטופיה.[697]

ה"חזרה" מן הסוציאליזם המדעי אל האוטופיה לא נבעה אצל מרקוזה מנקודת מוצא אנטי־מרקסיסטית אלא דווקא מניתוח מרקסיסטי של המציאות החברתית שאותה לא הכיר מרקס – זו של הקפיטליזם המאוחר – ומהתבוננות מפוכחת בכישלונותיו של המאבק הסוציאליסטי והקומוניסטי לחולל תמורה איכותית לקראת חברה אנושית טובה יותר. את הגותו של מרקוזה אפשר לכנות, אפוא "מרקסיזם אוטופיסטי".[698] "השיבה אל האוטופיה" מתוך המרקסיזם ובתוכו שונה, כמובן, מן הניאו־אוטופיזם של בובר האנטי־מרקסיסט. אבל כפי שנראה, יש מידה לא מבוטלת של דמיון בין שתי המגמות האלה, על אף שמוצאן משני ענפים שונים של הסוציאליזם. האם אפשר לראות ב"שיבה אל האוטופיה" של מרקוזה סינתזה בין שתי המגמות המהפכניות – הפוליטית והאוטופיסטית – בתנאי המאה ה־20? בפרק הבא אנסה להשיב על שאלה זו. אבל ראשית יש להסביר ביתר פירוט את תפיסת ה"חד־ממדיות" שפיתח מרקוזה. רק על רקע עמדתו, הגורסת כי חברת הקפיטליזם המאוחר היא חברה חד־ממדית, שבה מנוטרלות כל המגמות המהפכניות, אפשר להבין ולהעריך את תשובתו של מרקוזה לשאלה המהפכנית הוותיקה "מה לעשות?"

חברת הקפיטליזם המאוחר – "החברה החד־ממדית" כפי שכינה אותה מרקוזה – מתאפיינת ברמה גבוהה של תיעוש, המושתת על טכנולוגיה מתוחכמת ועל רציונליזציה מקיפה של הייצור. לא רק מערך הייצור במובן המצומצם, אלא כל תחומי החיים, ובכלל זה גם תחומי הפנאי והפרטיות, מאורגנים באופן שיטתי ומשולבים בסדר חברתי כולל ומתואם. ההישגים המטריאליים והסוציאליים של עידן הקפיטליזם המאוחר הם מרשימים ביותר כשמודדים אותם במדדים כמותיים מוחלטים: עלייה דרמטית בעושר החברתי, כלומר, בתפוקות הייצור, ביחס שבין כמות העבודה המושקעת לבין כמות התוצר ובהתחלקות העושר בין קבוצות אוכלוסייה רחבות יותר ויותר. גם העניים ביותר בעולם המערבי נהנים ממידה של רווחה חומרית, שבדורות קודמים היתה נחלתן של קבוצות מיעוט פריווילגיות, אם היתה בכלל בנמצא. לא בכדי מכונה החברה המערבית במחצית השנייה של המאה ה־20 בשם "חברת השפע". במציאות כלכלית־חברתית זו, הפכה האוטופיה לאפשרות ריאלית – התנאים המטריאליים והאמצעים הטכניים להגשמתה קיימים בעין. כבר בסיום מלחמת העולם השנייה, כתב מקס הורקהיימר: "הפוטנציאלים הקיימים להישגים חברתיים חורגים מעבר לציפיותיהם של כל הפילוסופים והמדינאים ששירטטו אי פעם, בתוכניות אוטופיות, את האידיאה של חברה אנושית באמת";[699] וב־1967, בהרצאתו שכותרתה "קץ האוטופיה" אמר מרקוזה:

כל הכוחות החומריים והאינטלקטואליים שניתן לגייסם למען מימושה של חברה חופשית מצויים בעין... במובן המרומז כאן, אפשר לחסל את העוני והמחסור, אפשר לשים קץ לעבודה המנוכרת, אפשר לבטל את מה שאני מכנה "דיכוי עודף".[700]

"חברה אנושית באמת", "חברה חופשית", "קיום לא מנוכר" ושאר הגדרות ממין זה וניתן להוסיף אליהן גם את הנוסח של מרקס ואנגלס מן **המניפסט**: חברה "שבה ההתפתחות החופשית של כל יחיד היא התנאי להתפתחות החופשית של הכלל"[701] – כל אלה כבר אינן משאלות לב גרידא או אידיאות מופשטות. אכן, הן אוטופיות במשמעות המילולית של המושג, באשר אינן קיימות בשום מקום, אך כבר לא במשמעות המקובלת של "אגדה יפה", "סיפור בדים" או אשליה. האוטופיה הסוציאליסטית כבר אינה ממוקמת **מחוץ** להיסטוריה, כמו הדימוי הדתי של "גן העדן" ואף לא בקץ ההיסטוריה, כמו הדימויים של "אחרית הימים" או "ימות המשיח" – היא נחשבת כאפשרות ממשית הניתנת להגשמה בתוך אופק האפשרויות של ההוויה ההיסטורית הקיימת. תהליך הקִדמה הטכני והחברתי הוא שביטל את צורתה ה"בלתי אפשרית" של האוטופיה והפך את תוכנה לבר הגשמה. ואולם, באופן פרדוקסלי לכאורה, תהליך זה עצמו, שהתממש בדורות האחרונים בחברת הקפיטליזם המאוחר, הוא המונע את הגשמת האפשרויות שיצר לחברה חופשית.

מחירה של הקִדמה הטכנית היה השלטת "ניהול טוטאלי" על החברה האנושית. הרמה הגבוהה של סיפוק הצרכים המטריאליים הושגה דווקא על ידי התמדה והעמקה של העבודה המנוכרת, של הניצול והדיכוי. מערך הייצור בקפיטליזם המאוחר הפך לטוטאלי. הוא כבש לא רק את גופם של בני האדם אלא גם את רוחם. הוא שולט בהם לא רק בשעות העבודה אלא גם בשעות הפנאי. נפש האדם עברה תהליך של "קולוניזציה": האינטרסים הכלכליים והאחרים של הסדר הקיים פלשו אל תחומים שנהנו פעם ממידה מסוימת של אוטונומיה: חיי הפרט, המיניות, הפנטזיות. מרחב המחשבה הולך ומצטמצם, השפה – הכלי שבאמצעותו מנסחים ומבטאים מחשבות – מועמדת על פונקציונליות, והמילים מאבדות את הקשריהן הרחבים, המאפשרים לחשוב בניגוד לסדר הקיים. הדיכוי כבר אינו "פוליטי" בלבד, במובן צר של המילה וגם אינו משרת רק את התמדת הניצול הכלכלי, כפי שגרס מרקס. לא פחות מכך מופנה הדיכוי החברתי נגד צרכים אסתטיים ואף אירוטיים החורגים מהצרכים ה"לגיטימיים", כלומר: הצרכים שהסדר הקיים מספק ושב ובורא כדי להמשיך לספקם. מאז ומעולם היה דיכוי חברתי. ההבדל האיכותי שבין החברה החד־ממדית להוויות היסטוריות שקדמו לה, שכאן מבטל הדיכוי לא את היכולת לחולל שינוי, אלא את הרצון בשינוי. בחברה החד־ממדית מוכחש הצורך בשינוי, דווקא בשעה שהיכולת לחולל שינוי קיימת בעין. האפשרות הריאלית לחירות מופיעה אפוא בד בבד עם דרגה עמוקה יותר של דיכוי: בני האדם בחברת השפע הפכו מעבדים מדוכאים, המוחזקים בעבדותם בכוחם של שוט, חרב וכבלים אלה או אחרים, לעבדים נרצעים, המסכינים עם העבדות ולומדים לאהוב אותה. אהבת העבדות היא כוח דיכוי חזק יותר מכל אמצעי אלימות.

התנאים הפוליטיים של הדיכוי בחברת השפע הם תנאים של דמוקרטיה פורמלית ושל חירויות יסוד, כמו חופש המצפון, הביטוי, התנועה וההתארגנות, שנהנים מהן כל בני החברה (בדרך כלל, ופרט למקרים המוגדרים "קיצוניים"). בחיבורו **הסובלנות הדכאנית,**[702] מראה מרקוזה כיצד תנאים אלה עצמם – שבעבר זוהו עם החירות או לפחות הוגדרו כתנאים הכרחיים לחירות – מאפשרים במציאות זמננו את המשך הדיכוי. הסובלנות המוענקת א־פריורי לכל עמדה פוליטית, סובלנות שהיא ניטרלית ביחס לתוכנן של העמדות השונות, מעקרת את העמדות האופוזיציוניות מתוכנן הביקורתי, משלבת אותן בתוך "עולם המחשבה" הקיים והופכת את הדיון באלטרנטיבות שונות לארגון החברה לחילופי דברים ריקים מתוכן או להסוואה קלושה לאינטרסים אישיים וקבוצתיים. מרקס צידד בדרך כלל במאבקים להרחבתה של האמנסיפציה הפוליטית, כלומר: להרחבה של זכויות האזרח ולכינונה של דמוקרטיה פורמלית. זאת, על אף שטען באופן עקבי שהמדינה הדמוקרטית אינה הגשמה מלאה של חירות האדם, אינה "אמנסיפציה אנושית" במושגיו. תמיכתו בדמוקרטיה נבעה, כפי שהסביר כבדרך אגב **בביקורת תוכנית גותהא,** מן ההנחה שהדמוקרטיה הפורמלית – שהיא צורת המדינה ההולמת את החברה הבורגנית שהגיעה לגמר התפתחותה – היא הצורה המדינית שבמסגרתה יכול הפרולטריון לחולל את מאבק השחרור שלו בתנאים הנוחים ביותר: "דווקא בתחומי צורת־מדינה אחרונה זו של החברה הבורגנית ניתן וצריך ללחום את מלחמת המעמדות עד ההכרעה הסופית".[703] כלומר: האמנסיפציה הפוליטית היא שלב מקדים, ולפחות תנאי מסייע, לאמנסיפציה האנושית. והנה, מתברר מן הניתוח של מרקוזה על "חברת השפע" המתועשת בעידן הקפיטליזם המאוחר, שדווקא צורת המדינה של הרפובליקה הדמוקרטית – המעניקה זכויות פורמליות שוות וסובלנות לכול – היא הצורה הפוליטית שמצליחה יותר מכל צורה פוליטית אחרת בהיסטוריה להקהות את עוקצם של הקונפליקטים החברתיים, לטשטש את ההבדלים המעמדיים והאידיאולוגיים ולעקר את מלחמת המעמדות.[704] מכאן שהדמוקרטיה היא "שיטת ההשתררות [domination] היעילה ביותר".[705] החירויות שמהן נהנים הפרטים בחברת השפע מתגלות כאמצעי רב־עוצמה לשלילתה של החירות, כלומר: שלילתה של חירות מסדר גבוהה יותר, חירות שאינה רק חופש בחירה ורצון הבוחר המוגבלים א־פריורי לתחום האפשרויות של החברה הדכאנית. כך מנסח זאת מרקוזה בפרק הראשון של ספרו **האדם החד־ממדי:**

> הקו המציין את החברה התעשייתית המפותחת הוא הצמתתם היעילה של כל אותם צרכים התובעים שחרור – שחרור גם מכל דבר הנסבל, המעניק סיפוק ונוחות – בעוד היא מעודדת ומתירה את כוחה ההרסני של חברת השפע ואת תפקיד הדיכוי שהיא ממלאה. כאן אוכפים אמצעי הפיקוח והבקרה החברתיים את הצורך המוחץ של ייצור וצריכה בזבזניים; את הצורך לעבודה מטמטמת ומקהה את החושים אף כשאין בה עוד הכרח של ממש; את הצורך לצורות התפוגגות [relaxation] המשככות את טמטום החושים הזה ומאריכות אותו; את **צורך השמירה על חירויות כוזבות ומטעות,** כדוגמת חופש התחרות

במחירים שיש עליהם פיקוח ממשלתי, עיתונות חופשית המצנזרת את עצמה, בחירה חופשית בין סוגים נתונים של מוצרים ואביזרים.

תחת שלטונה של הכוליות המדכאת עשויה החירות ליהפך לאמצעי השתררות [domination] רב־כוח. טווח הבחירה העומד לרשות הפרט אינו הגורם המכריע בקביעת שיעורה של החירות האנושית; הגורם המכריע הוא מה יכול הפרט לבחור ובמה הוא בוחר למעשה. אמת המידה לבחירה חופשית – לעולם אינה יכולה להיות אמת מידה מוחלטת, אך כמו כן אין היא יחסית לגמרי. החופש לבחור בין האדונים אינו מעביר מן העולם את האדונים, אף לא את העבדים. בחירה חופשית מתוך מבחר עשיר של מצרכים ושירותים אין פירושה חירות, אם מצרכים ושירותים אלה מסייעים לתקינותם של הפיקוח והבקרה החברתיים על חיים של יגיעה ופחד – דהיינו, אם הם מהווים את אשיות הניכור. והיווצרותם מחדש הספונטנית, אצל הפרט, של צרכים שנאכפו מגבוה – אין בה משום אוטונומיה; אין היא אלא מעידה על יעילותם של אמצעי הפיקוח והבקרה.[706]

טענותיו של מרקוזה מעוררות, כמובן, בעיה פילוסופית שהוא מודע לה היטב – בעיה "קלאסית", שמקורותיה אצל רוסו, אם לא כבר אצל אפלטון ואצל אריסטו. נראה שמרקוזה אינו מסתפק בקריטריון הצורני של החירות – הבחירה החופשית – אלא בוחן גם את תוכן הבחירה ומסווג אותו כ"חופשי" או "לא חופשי". סיווג זה שופט את תוכני הבחירה באופן שהוא לכאורה בלתי תלוי בשיפוטו של הסובייקט הבוחר עצמו. במילים אחרות: ניתן, לטענת מרקוזה, לקבוע שמה שבחר בו הסובייקט מרצונו החופשי אינו אלא שעבוד; יתר על כן, שהצרכים שאותם מספק הסובייקט באינטראקציה החברתית אינם צרכיו האותנטיים אלא צרכים כוזבים ש"הוטלו מגבוה" על תודעתו הפרטית בשם האינטרסים של המשכת הדיכוי. לקביעות אלה מייחס מרקוזה תוקף מעין־אובייקטיבי, חיצוני לתודעתו הפרטית של הסובייקט. כאמור, מרקוזה מודע היטב לבעייתיות שבגישה זו, שלכאורה שוללת את חופש הבחירה מן הפרט בשמו של עקרון החירות. הוא מדגיש, כי ההבחנה בין צרכיו הכוזבים לצרכיו האותנטיים חייבת להיות, בסיכומו של דבר, הבחנתו של הפרט עצמו, אבל רק

> בסיכומו של דבר, דהיינו, אם וכאשר הפרט הוא בן חורין לפתור את הבעיה לפי דרכו. כל עוד מונעים בעדו מלהיות עצמאי, כל עוד נתון הוא לאינדוקטרינציה ולמניפולציה (עד כדי האינסטינקטים שלו ועד בכלל) אי אפשר לראות את תשובתו לשאלה זו כפתרונו הוא.[707]

הדבר השולל מבני האדם את חירותם אינו התעקשותו של ה"פילוסוף" בדבר תכנים אובייקטיביים של החירות אלא מנגנון האינדוקטרינציה והמניפולציה הקובע א־פריורי את אישיותם הבוחרת של הפרטים ובכך מרוקן את הבחירה החופשית מתוכנה. ולכן: "אמת המידה לבחירה חופשית - לעולם אינה יכולה להיות אמת

מידה מוחלטת, אך כמו כן אין היא יחסית לגמרי".[708] במילים אחרות: אי אפשר לכפות את החירות אך בהחלט אפשר לבחור בשעבוד.

נראה שעמדה זו של מרקוזה – בעייתית ככל שתהיה – חייבת להיות עמדתו של כל מי שמסרב להכיר בחברה הדמוקרטית המערבית כחברה שבה הושלם שחרור האדם, סירוב העומד בעינו למרות החירויות הפורמליות המוענקות לפרטים בחברה זו. העמדה ההפוכה בעייתית לא פחות. היא מחייבת את הטוען להגדיר כ"חירות" מצב של ניצול כלכלי, עבודה מנוכרת ומיותרת מבחינה אובייקטיבית, היעדר שליטה של הפרטים על חייהם וקבלה פסיבית של "עבדות נוחה". כל זאת רק על יסוד הטענה, הנכונה כשלעצמה, שבני האדם חופשים באופן פורמלי לשנות מצב זה ואף על פי כן אינם משנים אותו. מי שרואה בחברת הקפיטליזם המאוחר, שהמבנה הפוליטי שלה הוא דמוקרטיה פורמלית, הגשמה מלאה של שחרור האדם נמצא ממילא מחוץ לדיון הנפרשׂ בספר זה, לא רק משום שבהכרח אינו סוציאליסט אלא משום שלשיטתו אין טעם בשאלה כיצד לשחרר את החברה – הלוא היא כבר משוחררת.

ואולם, גם אם נמשיך לטעון שהחברה המערבית בת זמננו היא חברה של דיכוי, אין אנו פטורים מלהכיר בכך שדיכוי זה הוא, לפחות במידה גדולה, שעבוד מרצון. מרקוזה חוזר ומדגיש עניין זה שוב ושוב בכתביו השונים. הכרה באופיו זה של הדיכוי בן זמננו חיונית, לא רק משום שבהיעדרה מיטשטש לחלוטין ההבדל שבין דמוקרטיה פורמלית לעריצות (טשטוש המשרת, אולי, את התעמולה, אך פוגע בהבנה האדקוואטית של המציאות ההיסטורית) אלא בעיקר משום שמן השינוי באופיו של הדיכוי נגזרות מסקנות באשר לאופיו, אם לא לעצם אפשרותו, של מאבק השחרור. שחרורם של עבדים מרצון מחייב שהעבדים ישתחררו לא רק מרצונו של האדון הנכפה עליהם, אלא בראש ובראשונה מרצונם שלהם, שהצווים האדנותיים הופנמו לתוכו ואינם נתפסים עוד כהטרונומיה. נדמה שבמצב זה מוסט הדגש של מאבק השחרור – אם בכלל ייתכן עוד מאבק שחרור אפקטיבי – מן המוסדות החברתיים והכלכליים אל נפשו של הפרט, מן הפוליטיקה אל הפסיכולוגיה. ליתר דיוק, המאבק הפוליטי למען השחרור צריך להתנהל עכשיו גם בממד הנפשי של הפרטים המדוכאים.[709] עניין זה יוסבר בהרחבה בעמודים הבאים.

החברה התעשייתית בעידן הקפיטליזם המאוחר, שתצורתה הפוליטית היא דמוקרטיה פורמלית ופלורליסטית, היא חברה המשלבת את כל הגורמים החברתיים בשיטה הקיימת ובכך מעקרת כל אופוזיציה. נטרול האופוזיציה לא נעשה, כבדורות קודמים, באמצעות אלימות וטרור, אלא באמצעים "נעימים" של שילוב הקבוצות החברתיות העשויות להוות מקור התנגדות, סיפוק מסוים של צורכיהן ושיכוך אי־הנחת שלהן. הדיכוי ה"נעים" מתגלה כאפקטיבי פי כמה מן הדיכוי האלים. ביסודו עומדת הרמה הגבוהה של הטכנולוגיה שהושגה בחברה המערבית. הקִדמה הטכנית, המתבטאת במערך ייצור רציונלי, מתועש וטכנולוגי, מאפשרת דרגה גבוהה של סיפוק צרכים. דרגה זו – שבדורות קודמים נתפסה כאוטופיה – מתממשת במציאות של "חברת השפע". אוכלוסיית הארצות המפותחות שוחררה מן המחסור, לפחות מהיבטיו המטריאליים הקיצוניים ביותר של המחסור: רעב ללחם, מגפות קטלניות

וכדומה. העובדה שמחסור בסיסי עדיין קיים בחלקים נרחבים של העולם השלישי, וגם ב"כיסים" מסוימים בתוך העולם הראשון והשני, אינה מעידה על גבול עקרוני של האפשרויות המטריאליות־טכניות. האמצעים האובייקטיביים לביטולו של המחסור לכל אוכלוסיית כדור הארץ קיימים בעין. תהליך האוטומציה גם ביטל את האספקטים הבוטים ביותר של העבודה כעמל מפרך. ככל שמשתכללת האוטומציה, עבודתו של פועל הייצור הופכת דומה יותר לעבודתם של תופסי העמדות ה"פריווילגיות" במערך הייצור. דרגה גבוהה של סיפוק צרכים, וצמצומו של העמל, הם כמובן בבחינת תנאים הכרחיים לשחרור, אבל בחברת הקפיטליזם המאוחר הם משרתים בה בעת את הדיכוי, כשהם מחלישים את היסודות האובייקטיביים והסובייקטיביים של הניגודים המעמדיים:

> לגבי מפעלים שעברו תהליך מלא יותר של אוטומציה, מודגשת העובדה שהאנרגיה הפיזית התגלגלה בכשרים טכניים ושכליים...
>
> סוג זה של שעבוד, שאפשר לראותו כמלאכת מחשבת ממש [masterly enslavement], אינו שונה במהותו משעבודם של הכתבנית, הקופאי בבנק, המוכר או הזבנית, הנתונים ללחץ של המרצת המכירות או לשעבודו של הקריין בטלוויזיה. הסטנדרטיזציה והנוהל השיגרתי הביאו לביטול ההבדלים בין עבודות יצרניות לעבודות בלתי יצרניות ולמיזוגן זו בזו. בשלביו הקודמים של הקפיטליזם היה הפועל הפרולטרי באמת ובתמים בהמת משא, האדם שסיפק ויצר בזיעת אפיו את צורכי החיים החיוניים ואת המותרות – בעוד שהוא עצמו חי בזוהמה ובעוני. כך היה הפועל הפרולטרי בבחינת שלילתה החיה, ניגודה המכחש והכופר של החברה בת זמנו. ואילו הפועל המאורגן באיגוד המקצועי באזורים המפותחים של החברה הטכנולוגית חי את השלילה הנ"ל בצורה מובהקת פחות, ובדומה לשאר האובייקטים האנושיים של חלוקת העבודה החברתית הופך הוא לאיבר מגופה של הקהילייה הטכנולוגית, אותה מהווה האוכלוסייה המונהגת.[710]

יתר על כן, פעולתו ה"חלקה" של מנגנון הייצור לא מספקת רק צרכים חיצוניים בדמות מוצרים. הריתמוס של הייצור עצמו מספק למשתתפים בו סוג של הנאה משככת מצוקות: "המכונה מחדירה, כמדומה, במפעיליה קצב משכר",[711] אומר מרקוזה.

זוהי ההשפעה העקיפה של הטכנולוגיה על הפוטנציאלים של ההתנגדות לסדר החברתי הקיים. השפעה ישירה יותר נובעת מכך שאופן הייצור הטכנולוגי – שלשם ההגנה עליו נדרש הפיקוח החברתי – גם מעמיד כלים רבי־עוצמה לשירותו של פיקוח זה. היכולת לנהל את ההמונים, לארגנם, לחזות ואף לעצב את התנהגותם – יכולת זו גדולה עשרת מונים בעולם טכנולוגי מבעולם טרום־טכנולוגי. כאן יש להוסיף, שבדורנו היא אף גדולה עשרת מונים מבימיו של מרקוזה, שמת ב־1979. יתר על כן, היא מאפשרת, במידה רבה, לעצב את התודעות. לא רק לדכא את ה"אני"

ולמנוע ממנו להתקומם, אלא להכחיד את שאיפות ההתקוממות בשורשן, לעצב את תודעת ה"אני" כתודעה מפויסת ומשתלבת. זו אחת הפונקציות העיקריות של תרבות ההמונים: יצירות התרבות – בקולנוע, בטלוויזיה, בשלטי החוצות – שבזמנו של מרקס "ריחפו" בבניין העל האידיאולוגי, הפכו בקפיטליזם המאוחר לחלק מן הבסיס ולאמצעי דיכוי. בדברי המבוא שלו ל**האדם החד־ממדי** אומר מרקוזה:

> חברתנו מצטיינת בהשתלטותה על הכוחות החברתיים הצנטריפוגליים באמצעות הטכנולוגיה, ולא באמצעות שלטון האימים, והיא עושה זאת על בסיס כפול: יעילות מוחצת מזה ורמת חיים עולה מזה.[712]

מתוך דבריו של מרקוזה בגוף הספר נראה שעלינו להוסיף יסוד שלישי ל"בסיס כפול" זה: היסוד של הונאת המונים.[713] יש להדגיש, עם זאת, שבשיטותיהם של מרקוזה וחבריו לאסכולת פרנקפורט, לא משתמע ממושג ה"הונאה" כי קיים גורם חברתי כלשהו המפעיל מניפולציה מחושבת ומודעת על כלל החברה; גורם הפועל באופן מודע ומחושב לשמירת שליטתו באמצעות הונאה של הנשלטים. כנאמנים למרקסיזם, דחו הוגים אלה את הצגתו של הסדר הקפיטליסטי כקונספירציה אדירת ממדים. הונאת ההמונים אכן משמרת את הדיכוי, אבל כל בני החברה משתתפים בייצורה של ההונאה ומכיוון אחר – כל בני האדם הם קורבנותיה. הונאת ההמונים היא גם – אם לא בעיקר – הונאה עצמית.

על פי מרקוזה, תוצאת ההתפתחויות בעידן הקפיטליזם המאוחר היא אובדנו של הסובייקט המהפכני. ככל שהופכת השיטה רבת־עוצמה יותר, ככל שהיא משלבת בתוכה את האופוזיציה, כך אובד הפוטנציאל המהפכני אצל הגורמים האמורים להוות את ניגודה הפעיל של השיטה השלטת. במרקסיזם ה"קלאסי" נתפס הפרולטריון כסובייקט המהפכני, אם לא בפועל אז לפחות בתהליך של התהוות. מרקס ביסס טענה זו על שלוש תכונות של מעמד הפועלים, שלושה מאפיינים אובייקטיביים, שאמורים היו להוות תשתית לפיתוחה של תודעה מהפכנית סובייקטיבית: א) הפרולטריון הוא מעמד המקיף את רוב בני החברה, או לפחות חלק ניכר מבני החברה; ב) הפרולטריון הוא המעמד המייצר בעבודתו את הצרכים החברתיים. ככזה הוא "נושא על גבו" את החברה ואת הסדר החברתי הקיים. מן העמדה החיונית שתופס הפרולטריון באופן הייצור הקפיטליסטי, נובעת יכולתו לבטל אופן ייצור זה; ג) הפרולטריון הוא מעמד הסובל "סבל רדיקלי". המצוקה האובייקטיבית של הפרולטרים – תנאי העוני, המחסור והעמל שלהם – עשויה להוות מוטיבציה "אובייקטיבית" להתקוממות. נראה ששלושת המאפיינים האלה הם תנאים הכרחיים, אם כי לא מספיקים, למהפכת השחרור: מעמד שאינו הקבוצה הדומיננטית בחברה מבחינה כמותית, לא יוכל, משום היותו מיעוט, לחולל מהפכה חברתית כללית. ואף אם יצליח בכך באורח פלא, יסתבך תהליך השחרור בסתירה פנימית. השחרור, על פי מרקס, חייב להתבצע כאוטואמנסיפציה ואינו יכול להופיע כ"מתנה" שמעניקה קבוצת מיעוט מסוימת לכלל החברה.[714] כמו כן, מעמד שאינו

תופס תפקיד חיוני במערך הייצור לא יכול לחולל התקוממות שתיגע בשורשי הסדר החברתי, תעקור אותם ותהפוך את הסדר הזה על פיו. לשם המחשה נזכיר, שתושבי הערים של ימי הביניים הפכו לגורם מהפכני של ממש רק לאחר שרכשו עמדה חיונית בכלכלה ובחברה. עמדה זו תורגמה לכוח פוליטי במהפכות הבורגניות שביטלו את הסדר החברתי הפיאודלי. ולבסוף, מעמד שאינו סובל בסדר הקיים, או שסבלו אינו רדיקלי, כלומר: שניתן לשכך את סבלו בתוך השיטה הקיימת, מאבד את היסוד האובייקטיבי למוטיבציה המהפכנית.

בחברת הקפיטליזם המאוחר שלושת התנאים האלה אינם מתלכדים בשום קבוצת אוכלוסייה מוגדרת ובעלת זהות עצמית. אכן, יש רבים הסובלים סבל רדיקלי (התנאי השלישי). אפשר למנות כאן, ראשית, חלק מאוכלוסיות "הארצות המתפתחות" וכן את חסרי הבית, חסרי העבודה, ה"תימהונים" וה"מנודים" של העולם הראשון. אבל הקבוצות האלה אינן ממלאות תפקיד חיוני במערך הייצור של הקפיטליזם המאוחר, השולט בעולם כולו. נהפוך הוא: סבלם הרדיקלי נובע, בין השאר, מן העובדה, שהם לא נחוצים לפעולתה של השיטה וכך מופר התנאי השני. אכן, ציבור השכירים בארצות המתועשות מהווה תשתית אנושית למערך הייצור הקפיטליסטי (התנאי השני) אבל ציבור זה כבר לא נמצא בימינו במצב של סבל רדיקלי. מבחינות רבות מספקת השיטה הקיימת את צרכיו, לפחות את אלה החומריים, במידה שדי בה לשיכוך הגילויים הסובייקטיביים היותר חמורים של המצוקה, ולהופעת תודעה שמרנית בקרב הפועלים (וכך מופר התנאי השלישי). ולבסוף, העובדים השכירים אכן מהווים רוב מכריע בחברה (התנאי הראשון) אבל הפיצול המעמדי מופיע בתוך ציבור זה עצמו. פועלי הייצור, עובדי "הצווארון הכחול", שבהם התמקד הדיון של מרקס, כבר אינם מהווים רוב בקרב ציבור השכירים. חלק גדול מן השכירים, המחזיקים בעמדות פריווילגיות במערך הייצור – מנהלים, טכנאים, מהנדסים, אנשי שיווק, פרסום וכד' – תופסים עצמם כשייכים ל"צד המרוויח" של השיטה הקיימת. האינטרס הסובייקטיבי שלהם ביחס למערך הייצור הוא שמרני והם מאבדים כל תחושה של זהות מעמדית משותפת עם השכירים בעמדות הנמוכות. בתנאי הקפיטליזם המאוחר, אין זה נכון שלפועלים אין מה להפסיד (במהפכה) זולת כבליהם. לכולם יש מה להפסיד ולשכירים בעמדות הפריווילגיות יש הרבה מה להפסיד. אי אפשר להתעלם מעובדה זו, גם אם הסיפא של הפסוק מן **המניפסט** – "ולהם עולם ומלואו לרשת" – נשאר במלוא תוקפו.

בקפיטליזם המאוחר משולב מעמד הפועלים בסדר החברתי הקיים. לשילוב זה היבט מטריאלי של עלייה ברמת החיים וסיפוק נרחב יותר של צרכים בסיסיים, שהתאפשר בזכות הטכנולוגיה המפותחת של אופן הייצור. צדה השני של מגמה זו הוא צמצומם של הצרכים המודעים, או המוחשים, לתחום שאותו מספק אופן הייצור המתועש ושאותו הוא יכול לספק. הפרולטר והקפיטליסט צורכים שניהם את מוצריו של מנגנון הייצור, באופן המטשטש את הניגוד ביניהם. הידמות הצריכה היא ביטוי להידמות הצרכים ובה בעת היא גורם סיבתי להידמות זו. הידמות הצרכים אינה כשלעצמה עדות לביטול המעמדות, אלא לביטול פוטנציאל המרי שבמעמדות הנמוכים:

> אם השכיר ומעבידו נהנים מאותה תוכנית טלוויזיה עצמה ומבלים באותם מקומות נופש עצמם, אם הכתבנית מלובשת ומאופרת בצורה מצודדת לא פחות מאשר בת המעביד שלה, אם יש לכושי קדילק, אם קוראים כולם אותו עיתון עצמו – הרי מיזוג וטמיעה אלה מציינים לא את היעלמותם של המעמדות, אלא את השיעור שבו כל אותם צרכים וסיפוקם, המסייעים לקיומו ולשימורו של המימסד, הם מנת חלקה של [כל] האוכלוסייה הנתונה למרותו.[715]

השילוב של הפרולטריון בסדר הבורגני נשען לא רק על הדינמיקה של צרכים וסיפוקים שתוארה לעיל, דינמיקה המתחוללת, בעיקרה, בתחום תוצרי העבודה. מקורותיו של שילוב זה נמצאים כבר בתהליך העבודה. ה"מכונה" של עידן הטכנולוגיה הגבוהה כבר אינה יחידה מבודדת שמולה ניצב הפועל. ה"מכונה" גם אינה מסתגרת בגבולות המפעל. בתנאי הייצור של הטכנולוגיה המודרנית, מדובר בעצם במערכת מכנית ואלקטרונית חובקת עולם, מערכת שהיא אוטומטית במידה רבה. ככל שמערכת זו פורשׂת את שלטונה, כך מצטמצמת "האוטונומיה המקצועית" שנהנה ממנה העובד בדורות קודמים. אוטונומיה זו לא היתה כמובן אלא כבילות של העובד למכונה ספציפית. אך מכבילות זו נבע גם כוחו לעצור את המכונה, לשלול את הסדר החברתי ההופך אותו איבר של המכונה. כוח זה אובד במידה יתרה כשכל בני החברה הופכים משרתים קטנים של מנגנון ייצור ענק. טשטוש האוטונומיה של הפועל הבודד בתהליך ייצור ספציפי, מתבטא גם בטשטוש האוטונומיה של מעמד הפועלים כולו אל מול אופן הייצור הכללי. זה הבסיס המטריאלי לתופעת המיזוג החברתי והתרבותי של מעמד הפועלים בחברה הקפיטליסטית. הניגודים המעמדיים מיטשטשים כשכולם הופכים למשרתי המנגנון. אובדן הזהות של הפרולטריון מוצא את השלמתו באובדן הזהות של מושא ההתנגדות, של ה"בוסים" והבעלים של אמצעי הייצור:

> ההשתררות פושטת את צורתה ולובשת את צורת הניהול והתדרוך. ה"בוסים" והבעלים הקפיטליסטים מאבדים את זהותם כגורמים הנושאים באחריות; הפונקציה שהם ממלאים היא זו של פקידים במנגנון תאגידי. בתוך כל אותה הירכיה אדירה של אקזקוטיבות ומועצות מנהלים, החורגת אל מחוץ לתחומי המפעל כשלעצמו ומגיעה עד למעבדות המדעיות ומכוני המחקר, עד לממשלה ול"יעד הלאומי", נחבאים מקורות הניצול המוחשיים ומסתתרים מאחורי חזית הרציונליות האובייקטיבית. מן השנאה ומתחושת התסכול נשללת מטרתן הספציפית.[716]

את הפירוק של מכלול התנאים ההכרחיים לסובייקט המהפכני בקרב ציבור השכירים – כלומר, בטרמינולוגיה שננקטה לעיל, את שלילתו של התנאי השלישי במציאות שבה מוגשמים התנאי הראשון והשני – מסכם מרקוזה בשני משפטים תמציתיים בחיבורו **מסה על השיחרור**:

> על שום מעמדו האיתן בתהליך הייצור, משקלו המספרי ומשקל הניצול, מעמד הפועלים עדיין הוא השליח ההיסטורי של המהפכה; בגלל נטילת חלק בצריכה המייצבת את המשטר, הוא נהפך לכוח שמרני, ואפילו נגד־מהפכני. אובייקטיבית, "כשלעצמו", מעמד הפועלים הוא עדיין המעמד המהפכני בכוח; סובייקטיבית, "בשביל עצמו", הוא איננו כן.[717]

בעיה זו היא העומדת ביסוד מה שמכונה לעתים "החיפוש של מרקוזה אחר סובייקט מהפכני".[718] כינוי זה מתייחס למסקנתו של מרקוזה, שמעמד הפועלים בארצות המתועשות – המעמד המהפכני בפוטנציה בדוקטרינה המרקסיסטית – משולב בתוך השיטה הקיימת וחדל להוות שלילה נוכחת שלה. בשל כך הפנה מרקוזה את מבטו אל קבוצות אוכלוסייה אחרות, שאינן משולבות בסדר הקיים ואינן יכולות להשתלב בו, ועל כן נודעת מהן תקווה למהפכה. הדיבור על "חיפוש אחר סובייקט מהפכני" עלול להטעות, אם נרמזת ממנו הטענה, כי מרקוזה ראה בקבוצות בלתי משתלבות אלה, או באחדות מהן, סובייקט מהפכני אלטרנטיבי למעמד העובדים.[719] בעשורים האחרונים לחייו ולהגותו התחבט מרקוזה בשאלה זו רבות. כפי שהוסבר לעיל, הוא היה ער לעובדה, שמושג ה"פרולטריון" במובנו המרקסי הקלאסי כבר אינו מתאר באופן הולם את ציבור העובדים השכירים בארצות המתועשות. אבל הוא לא נטש אף פעם את התזה המרקסיסטית, שעל פיה רק העובדים השכירים, המייצרים ושבים ומייצרים בעבודתם את הסדר הדכאני, יכולים להיות אלה שיהפכו סדר זה על פיו. בתורתו של מרקוזה, אם כן, לקבוצות השוליים הבלתי משתלבות שמור לכל היותר מעמד של קטליזטור, של "ניצוץ" שיצית את האש בקרב ההמונים.[720]

ואולם, הפניית המבט של מרקוזה אל קבוצות הנמצאות בשולי החברה מלמדת, כשלעצמה, על בעיה מהותית יותר מאובדנו של הסובייקט המהפכני. דומה שבקרב שכבות האוכלוסייה המרכזיות, המהוות חלק אינטגרלי ממערך הייצור והצריכה הקפיטליסטי, לא רק המהפכנות נעלמת, אלא אף הסובייקטיביות עצמה. היעלמות הסובייקט המהפכני אינה אלא ביטוי חלקי להיעלמות הסובייקטים בכלל. לא רק המדוכאים והמפסידים – גם המצליחים והמרוויחים של הסדר הקיים – הולכים ומאבדים כל מידה של אוטונומיה, כלומר: של סובייקטיביות, ביחס לסדר הזה. תופעה זו של היעלמות הסובייקט, או האינדיווידואל, בחברה המודרנית המתועשת העסיקה את הוגי אסכולת פרנקפורט ואת מרקוזה בפרט, כבר בשנות הארבעים. מרקוזה עסק בה בהרחבה במאמר שכותרתו **השלכות חברתיות מסוימות של הטכנולוגיה המודרנית**[721] מ־1941. מאמר זה מהווה הטרמה של התזות הנפרשות בהאדם החד־ממדי. אף שהמאמר עוסק רבות בפשיזם ובנאציזם, דבר המסתבר מנסיבות הזמן של חיבורו, ברור ממנו ש"ביטול האינדיווידואל" אינו תופעה מיוחדת למשטרי העריצות ששררו באותו זמן באירופה, אלא הוא מאפיין מהותי של החברה המתועשת, ה"טכנולוגית".[722] (שש שנים אחר כך, הציג מקס הורקהיימר טענות דומות בספרו **ליקוי המאורות של התבונה**, בייחוד בפרק שכותרתו "עלייתו ושקיעתו של האינדיווידואל".[723])

במאמרו כותב מרקוזה, כי האינדיווידואל בעידן המודרני הוא יציר כפיה של הבורגנות העולה. הוא עוצב בדמותו של היזם הפרטי, בעל העסק, "המונאדה החברתית" הפועלת להגשמת האינטרסים הפרטיים שלה.[724] הגשמת האינטרס הפרטי היתה עקרון היסוד של האינדיווידואליזם החדש, אבל הגדרתו של האינטרס הפרטי ומעשה הגשמתו בידי האינדיווידואל הועמדו, בפילוסופיה הבורגנית, על הרציונליות, על יכולתו של הפרט לחשיבה עצמאית, ביקורתית ובלתי תלויה במוסכמות ובדוגמות החברתיות. כך, אומר מרקוזה, הופיע האינדיווידואל מלכתחילה כסוכן רציונלי־ביקורתי הניצב נגד הסדר החברתי הקיים ושולל אותו.[725] בעוד שהמבנה הכלכלי והפוליטי של החברה הבורגנית התקדם לקראת איחודם של ציבורים אנושיים גדולים יותר ויותר, בהיקף שלא היה כמוהו בעידנים קודמים, הדגיש האינדיווידואליזם דווקא את עצמאותו של הפרט ואת אי־תלותו בחברה. האינדיווידואליזם הבורגני היה, אפוא, מלכתחילה אידיאולוגיה, אך אידיאולוגיה אינה רק שקר או אשליה: היא השתקפות, ישירה או מעוותת, של התנאים המטריאליים שבבסיס. בשלב המוקדם של הקפיטליזם נמצא לאינדיווידואל הבורגני בסיס מטריאלי בדמותו של מערך ייצור, שפועלים בו יזמים רבים ושונים ושוק סחורות, שבתוכו מוכרים וקונים "אינדיווידואלים כלכליים", שהם בעלי מידה יתרה של אוטונומיה.[726] הבטחת הנאורות לכונן את האינדיווידואל כסובייקט, כסוכן רציונלי ובן חורין בחברה רציונלית וחופשייה, הוגשמה על ידי הבורגנות רק באופן חלקי ומנוכר, אך מנקודת מבט סוציאליסטית־מרקסיסטית, אפשר היה לראות בכך את תחילתה של ההגשמה.[727]

ואולם, ההתפתחות ההיסטורית שינתה את מגמתה, בערך בתקופת מפנה המאות ה־19 וה־20, עם הופעת הטכנולוגיה המתקדמת. המיכון והרציונליזציה של הייצור דחפו את המתחרים החלשים יותר בשוק לקבל על עצמם את שלטונם של ענקי התעשייה. הטכנולוגיה הגבוהה התפתחה במשולב עם ריכוז של הכוח הכלכלי ביחידות יצרניות גדולות יותר ויותר. היעילות הטכנולוגית תבעה פישוט, האחדה, התאמה. כך נעלם הבסיס הכלכלי של האינדיווידואל והופיע עידן "העסקים הגדולים" – הקפיטליזם המונופוליסטי. במצב זה, עצמאותו של האינדיווידואל הלכה ונשחקה. מרקוזה מציין את אופיה ה"חיובי" של הרציונליות הטכנולוגית – הפרטים מוותרים על עצמאותם לא מכוחה של כפייה חיצונית – הם מוותרים עליה באופן רציונלי:

> "הכול נעשה למעננו [של האינדיווידואל], לשם ביטחונו ונוחותו; הוא מקבל את מבוקשו. עסקים, טכניקות, צרכים אנושיים וטבע מאוחדים לכלל מכניזם רציונלי ומשתלם. זה שיציית להוראותיו של המכניזם, שיכפיף את הספונטניות שלו לחוכמה האנונימית המצווה עליו, הוא זה שיצליח יותר מכול...
>
> הנקודה המכרעת היא שנטייה זו – ההופכת את הפעולות לרצף של תגובות ספונטניות למחצה לנורמות מכניות מוכתבות מראש – היא לא רק רציונלית לחלוטין אלא גם סבירה לחלוטין. כל מחאה היא חסרת היגיון, והאינדיווידואל שיתעקש על חירות הפעולה שלו יהיה לתימהוני [crank].[728]

שיטת החיים שיצרה התעשייה המודרנית היא משתלמת, נוחה ויעילה בדרגה הגבוהה ביותר.[729]

בתנאים אלה, השימור העצמי, שהיה בתחילה לב־לבו של האינדיווידואליזם הבורגני, מורה עתה, באופן רציונלי, על ביטול האינדיווידואליות, על ציות לצווי המנגנון החברתי, ודבקות במסגרות ההשתייכות הקולקטיביות הנתפסות כמסוגלות להציע ביטחון ויציבות. יוזמה ועצמאות מחשבתית נדחקו הצדה. השתלבות, התאמה לכלל וחיקוי (מימזיס) הן תביעותיו הנחרצות של מאבק הקיום. תיאור זה של האדם בציוויליזציה המודרנית אינו חל על הפרולטר דווקא או על חבר בקבוצה חברתית מסוימת אחרת – הוא חל על הכול. בני האדם, המעוצבים על ידי נסיבות חייהם ללא שיור של אוטונומיה, שבים ופועלים על הנסיבות האלה פעולה מימטית, כלומר: משחזרים שוב ושוב אותן נסיבות המבטלות את האוטונומיה שלהם. תוקפה של ההבחנה המרקסיסטית בין מדכאים למדוכאים נחלש: כל בני האדם – אדונים כמשרתים – מוותרים על האוטונומיה שלהם ועל מעמדם כאינדיווידואלים עצמאים.

כאמור, מאמר זה של מרקוזה משנות הארבעים מטרים את התזות הנפרשׂות ב**האדם החד־ממדי** מאמצע שנות השישים. כניעתו של האינדיווידואל בפני הרציונליות המוחצת של המנגנון הכלכלי והחברתי היא תמה מרכזית בחיבור זה, שנימתו קודרת ונואשת יותר מזו של המאמר שנכתב 20 שנה קודם לכן. ב**האדם החד־ממדי** קובע מרקוזה מפורשות, שהצורה החברתית של הקפיטליזם המאוחר, שבה הופכים כל בני האדם למשרתיו הצייתנים של מנגנון הייצור, היא:

> צורתה הטהורה של העבדות: הקיום בתור מכשיר ואמצעי, כחפץ ותו לא. ותוקפה של צורת קיום זו עודנו שריר וקיים גם אם ב"חפץ" זה מפעמת רוח חיים והוא בורר לו את מזונו החומרי והרוחני, גם אם אין הוא מרגיש את היותו חפץ גרידא, וגם אם זהו חפץ נחמד ונייד. ואדרבא, ככל שהחפצנות (רֵאיפיקציה) נוטה להיעשות טוטאליטרית בשל צורתה הטכנולוגית, נעשים המארגנים והמנהלים עצמם תלויים יותר ויותר במנגנון שאורגן על ידיהם ושאותו הם מנהלים. ותלות הדדית זו שוב אינה אותה מסגרת היחסים הדיאלקטית שבין עבד לאדוניו, שנותצה תוך כדי המאבק להכרה הדדית, אלא מעגל קסמים, המקיף גם את העבד וגם את אדוניו.[730]

בדבריו של מרקוזה מתגלה הקפיטליזם המאוחר כהתגשמות אזהרתו הקודרת של ניטשה, כי הדברתם הסופית של האדונים לא תביא לשחרור העבדים דווקא, אלא לחברה של עבדות מוחלטת.[731] לכאורה, אין הדיבור על "שעבוד" הקפיטליסט חורג אל מעבר לדיון של מרקס, שהקפיד להציג את "אדוני" הסדר הקפיטליסטי ככפופים גם הם לשיטה שלכאורה הם אדוניה. בפתח דבר למהדורה הראשונה של **הקפיטל** הגדיר מרקס את יחסו אל "בעלי ההון" ו"אדוני הקרקע" במילים הבאות:

אין אנו עוסקים כאן באישים אלא כל שהם משמשים קטגוריות כלכליות בצורת אדם, כל שהם משמשים נושאים ליחסים מעמדיים מסוימים ולאינטרסים מעמדיים מסוימים. תפיסתי שלי, התופסת את התפתחותה של תצורת החברה הכלכלית כתהליך טבעי־היסטורי, עשויה פחות מכל תפיסה אחרת להטיל על היחיד את האחריות בעד יחסים, שמבחינה חברתית נשאר הוא לעולם יצירם, ואפילו אם מבחינה סובייקטיבית יתרומם עליהם כמה שיתרומם.[732]

אבל ההבדל שבין דברי מרקס לדבריו של מרקוזה, כמו גם ההבדל שבין הקפיטליזם במאה ה־19 לקפיטליזם המאוחר, הוא הבדל כמותי המתגלה כאיכות חדשה. מידת האוטונומיה שנשמרה לקפיטליסט ביחס למערך הייצור "שלו" חייבה את מרקס (גם בקטעים שבהם כתיבתו מגיעה כמעט עד כדי "מטריאליזם וולגרי") להכיר בסובייקטיביות של הקפיטליסט, ביכולתו להתרומם – ולו רק באופן פרטי או אידיאליסטי – אל מעל לתנאי קיומו. מרקוזה כבר אינו נדרש להסתייגויות כאלה. הסובייקטיביות של ה"בוסים" המדכאים, כמו גם זו של הפועלים המדוכאים, כבר נכבשה במובן עמוק יותר. הם כבר אינם מתעלים מעל ליחסי הייצור – לא במחשבתם ולא בפעולותיהם; הם כבר אינם תופסים עצמם – גם לא באופן אידיאולוגי, אשלייתי ומופשט – כאדוני המערכת. בעלי הון ופרולטרים גם יחד מקבלים על עצמם בהכנעה, לעתים אף באהבה, את שלטונו של מנגנון הייצור.

עם זאת, יש להיזהר במשמעות שמייחסים לדימויים אלה. ההשקפה כאילו יש להיסטוריה סובייקט אל־אנושי או על־אנושי היתה זרה למחשבתו של מרקוזה. הוא אמון על הטענה כי בני האדם הם המעצבים את ההיסטוריה שלהם. "הקפיטליזם המאוחר", "אופן הייצור", "הטכנולוגיה" וכו' – כל אלה אינם, לאמיתו של דבר, סובייקטים, גם אם הם מוצגים לעתים, בחיבורים של אסכולת פרנקפורט, כגורמים הקובעים את המציאות האנושית ההיסטורית ומעצבים אותה. כל אלה הם מעשי ידיהם של בני האדם, גם אם בני האדם עצמם מתייחסים אליהם התייחסות פטישיסטית, כאל גורמים שמקומם מעל ומעבר לאדם. אם מנגנון הייצור והסדר החברתי המושתת עליו מדכאים את בני האדם, פירוש הדבר הוא, שבני האדם מדכאים את עצמם, שהכוחות האנושיים האנטי־אמנסיפטוריים מביסים את הכוחות האמנסיפטוריים. הבסה זו אינה רק ניצחון פוליטי. היא מתחוללת במערכות החברה ובנפשותיהם של הפרטים, כלומר: לא רק בזירה הציבורית. ההמונים מתמסרים בדרך כלל בשמחה לשעבודם. תבוסתה של השאיפה לחירות, לאוטונומיה, לחיים אותנטיים בנפשו של כל פרט היא התשתית לתבוסתה בשדות המאבק החברתי, היא ממד העומק של הדבר שמרקוזה מכנה אותו "[ההתייצבות] הטוטאלית של החברה הקיימת נגד האפשרות של השתחררותה".[733] ובכן, בעולם שבו העבדים הם עבדים נרצעים הבוחרים בשעבודם והאדונים משועבדים כמו עבדיהם – נחוץ להגדיר מחדש את מושגי הדיכוי והשעבוד ולהעריך מחדש את סיכוייו של מאבק השחרור.

הדיכוי המעמדי לא בטל ב"חברת השפע", שכן לא בטלה בה הבעלות הפרטית על אמצעי הייצור, המתוקפת מכוחם של החוק, הנוהג והאלימות הממוסדת. מבחינה

זו נותרה במלוא תוקפה האנליזה המרקסית של המדינה ושל הפוליטיקה, שניסוחה התמציתי ניתן **במניפסט הקומוניסטי**: "השלטון הפוליטי, במשמעו האמיתי, הוא השלטון המאורגן של מעמד אחד לדיכוי מעמד אחר".[734] אך האם מתמצה קטגוריית ה"דיכוי" בדיכוי הפוליטי? במנגנון המדינה? הניתוח המרקסי, המציג את המדינה כמכשיר דיכוי, מניח לפחות את המעמד השולט, זה המפעיל את הדיכוי, כסובייקט, כמעמד בשביל עצמו, לפחות במידה מסוימת (או באופן מנוכר). מעמד זה משתמש בכלים המדיניים, הפוליטיים, כדי לשמר את מעמדו הפריווילגי במסגרת אופן הייצור המושתת על ניצול, ואת אופן הייצור עצמו. מן הניתוח של מרקוזה עולה, שהדיכוי ב"חברת השפע" כבר אינו רק "כלי" או "מנגנון" – הוא מופנם בנפשותיהם של המדוכאים, אך גם באלה של המדכאים. מבחינה זו, גם המדכאים אינם חופשים – גם הם ממלאים בצייתנות את תפקידם במערך הייצור, הניצול והדיכוי. בניתוח של מרקס, התכלית של הדיכוי הפוליטי היא הניצול הכלכלי – גריפת הערך העודף. אך מה היא תכליתו של הדיכוי המקיף והמעמיק ב"חברת השפע", שכבר אינו רק בבחינת מנגנון פוליטי אלא הוא מתפשט בכל היחסים החברתיים ומופנם בנשמותיהם של כלל בני החברה? נראה שיש לקבוע, שלפחות במידה מסוימת – באופן לא מוצהר, ובדרך כלל גם לא מודע – משרת הדיכוי את סירובה של האנושות להשתחרר. בני האדם, המפנימים את הדיכוי, אינם רוצים להיות חופשים. מבחינה זו, הדיכוי המופנם, המופיע כרצונם של הפרטים, נדמה כאילו הוא תכלית לעצמו. ואכן, בדיוניו של מרקוזה מוצגת מניעת השחרור, ולא הניצול הכלכלי, כמטרה החברתית הדומיננטית בקפיטליזם המאוחר:

> אשר למניפולציה השיטתית ולפיקוח השיטתי על הנפש בחברה התעשייתית המתקדמת, מניפולציה ופיקוח לשם מה, ועל ידי מי? מעל ומעבר לכל מניפולציה מסוימת, בשירותם של עסקים מסוימים, מדיניות, קבוצות לחץ כאלה או אחרות – המטרה האובייקטיבית הכללית היא לפייס את האינדיווידואל עם אופן הקיום שהחברה כופה עליו... כמובן, הפיקוח [על האינדיווידואל] אינו קונספירציה. אין הוא מרוכז בידיה של רשות מסוימת או קבוצה של רשויות (אף כי המגמה לצנטרליזציה צוברת עוצמה); למעשה הוא מתפשט מבעד לחברה כולה, מופעל על ידי השכנים, הקהילה, קבוצת השווים, תקשורת ההמונים, התאגידים, וכן (אולי פחות מכול) על ידי הממשלה.[735]

דבר לא השתנה "על פני השטח" של החברה. המעמדות הפריווילגיים מקיימים פוליטיקה דכאנית כדי לנצל את יתר בני החברה. כל קריאה בעיתון יומי או צפייה במהדורת חדשות יספקו שפע של דוגמאות לכך. אבל המבט המעמיק מגלה בתשתית הדיכוי הפוליטי את הדיכוי ה"פסיכולוגי", המופיע כרצונם האוטונומי לכאורה של בני החברה. בתנאים אלה מתבקשות מסקנות קודרות באשר לסיכוייה של "פוליטיקה מהפכנית". אם הדיכוי אינו רק כלי בידיהם של השולטים בסדר הקיים, ברור שאין די בהוצאתו מידיהם ונתינתו בידי האופוזיציה – הרי אופוזיציה זו עצמה נעלמת

בתהליך של הפנמת הדיכוי. ועוד: כלפי מי יופנה המאבק הפוליטי לשחרור, בחברה שבה כולם משתתפים באורח אקטיבי בדיכוי וכולם גם קורבנות של דיכוי זה?

אם הניתוח של מרקוזה נכון, אזי הסוציאליזם המהפכני חייב להגדיר מחדש כמה ממושגי היסוד שלו. המטרות והאמצעים שנקבעו במחצית השנייה של המאה ה־19 כבר אינם בתוקף. הם התרוקנו מתוכנם, או הפכו לניגודם, או כפי שקרה למילה "מהפכה" עצמה, נעשו לסיסמאות של התלהבות עקרה, הנישאות עוד כפעם בפעם, אך מעוררות בעיקר תחושת מבוכה אצל המאזין המפוכח. ובכל זאת, טוען מרקוזה, שחרורה הרדיקלי של האנושות חיוני היום יותר מאי פעם. שינוי המגמה חיוני מבחינה אובייקטיבית, גם אם הצורך בשינוי והתקווה לשינוי מאבדים את העוגן הסובייקטיבי שלהם בתודעות ההמונים ואינם נישאים עוד אלא על ידי מתי מעט. מצב זה מחייב ניסוחן של הגדרות מחודשות לסוציאליזם, כפי שאמר יורגן האברמס, איש "הדור השני" של אסכולת פרנקפורט:

> גם אלמלא היו נמעניה ההיסטוריים של התיאוריה נמצאים מעבר להישג ידה, צריך היה להגדיר מחדש את היחס שבין התיאוריה לבין הפרקסיס שאותו היא עשויה להנחות; להגדיר יחס זה באופן שונה מכפי שהוגדר בדוקטרינה הקלאסית. הן הביטחון העצמי המהפכני והן הוודאות העצמית התיאורטית אבדו ואינם.[736]

במאמר שנכתב חודשים ספורים לפני מותו, הכריז מרקוזה במפורש, כי עבר זמנו של מודל המהפכה המרקסיסטי־לניניסטי (מאבק פוליטי מזוין, תפיסת השלטון, דיקטטורה של הפרולטריון) וכי התנאים ההיסטוריים בחברה המתועשת התקדמו מזמן אל מעבר לנקודה שבה מהפכה כזאת היא בגדר אפשרות ריאלית.[737] נראה שדברים אלה משקפים את התובנה שהסוציאליזם הפוליטי־מהפכני הקלאסי כבר אינו רלוונטי במחצית השנייה של המאה ה־20, בין השאר משום שהדיכוי, שכנגדו התכונן המאבק המהפכני, שינה את טיבו וכבר אינו דיכוי פוליטי בלבד. "השעבוד מרצון" – זה שיסודותיו הם הפחד מפני החירות ושביעות הרצון ממצב "העבדות הנוחה" של "חברת השפע" – מקיף עתה את כל בני החברה, וההמונים משתתפים בדיכוי לצד אדוניהם. בתנאים אלה, אין די בעקירת אמצעי הדיכוי הפוליטי מידי הבורגנות והעברתם לידי הפרולטריון. צריך גם לעקור את הדיכוי מלבותיהם של כלל בני האדם – בורגנים ופרולטרים – המשרתים מרצון את הסדר הקיים של היעדר חירות.

למרות זאת, מרקוזה המשיך להציג בכל חיבוריו את המאבק הפוליטי כדרך היחידה, אם בכלל, היכולה לגאול את החברה מן הדיכוי ומן הניצול של הקפיטליזם. קביעה זו חוזרת שוב ושוב, גם במקומות שבהם מרקוזה מתרחק לכאורה מתחומי הדיון בפוליטיקה ופונה אל מחוזות הפנטזיה, האוטופיה והאמנות.[738] מבחינה זו, מרקוזה נשאר לכאורה נצר נאמן למסורת המרקסיסטית. ואולם, יש להבין את תביעתו של מרקוזה למאבק פוליטי על רקע השינוי במרקסיזם הקלאסי שמחוללת

תפיסתו בדבר טיבו ואופן פעולתו של הדיכוי בחברה של הקפיטליזם המאוחר. כשם שמרקוזה אינו רואה את הדיכוי כ"פוליטי" בלבד, כך אין הוא מדבר על הפוליטיקה רק כעל "אמצעי דיכוי". מרקוזה מתרחק מן ההגדרות המרקסיות, ונותן לפוליטיקה הגדרה כוללנית הרבה יותר מכפי שנתן לה מרקס. כשהוא קובע, **בהאדם החד־ממדי**, שהמהפכה אינה "עניין לפסיכולוגיה או לאתיקה, אלא לפוליטיקה"[739] הוא ממהר להבהיר: "פוליטיקה במשמעות שבה נקטנו מונח זה בכל פרקי הספר: המעש שבו מתפתחים, מוגדרים, מתקיימים ומשתנים המוסדות החברתיים הבסיסיים".[740] בהגדרה זו אין שום התחייבות לתוכנו הקונקרטי של המעשה הפוליטי, לאינטרסים שאותם הוא משרת, לאלה שאותם הוא מדכא, אפילו לא לעצם היותו תופעה של הדיכוי. פוליטיקה, כפי שמגדיר אותה כאן מרקוזה, אינה אלא עיצובה של ה"פוליס". היא תתקיים בכל חברה אנושית – דכאנית או חופשית, מנוכרת או אותנטית – ודבר זה נובע מעצם הגדרת האדם כ"זואון פוליטיקון". משמעות כללית זו של ה"פוליטיקה" חוזרת ומופיעה במאמר **התוקפנות בחברה התעשייתית המתקדמת**, במילים הבאות:

> את המצב [הדכאני] אין לפתור בתוך מסגרתה של פסיכולוגיה ותרפיה אינדיווידואליות, ולא במסגרתה של שום פסיכולוגיה אחרת – רק במישור הפוליטי ניתן להעלות על הדעת פתרון: במאבק נגד החברה.[741]

כאן מוגדר המאבק הפוליטי, כ"מאבק נגד החברה". הגדרה זו היא צורנית לחלוטין. אין כאן דבר על תכניו של המאבק ודרכי המאבק. מצוין רק הדבר שנגדו נאבקים, וגם הוא נקרא בשם הכולל ביותר האפשרי: "החברה".

בהינתן הגדרות כוללניות וצורניות אלה לפוליטיקה ולמאבק הפוליטי, נדמית עמדתו של מרקוזה כטאוטולוגיה – אם נגדיר מהפכה כשינוי רדיקלי במוסדות החברתיים הבסיסיים ונגדיר את הפוליטיקה כמעשה, "שבו מתפתחים, מוגדרים, מתקיימים ומשתנים המוסדות החברתיים הבסיסיים", כי אז הטענה שרק באופן פוליטי אפשר לחולל מהפכה היא אמת טריוויאלית; היא שקולה לטענה שרק על ידי שינוי המוסדות החברתיים אפשר לשנות את המוסדות החברתיים. מדוע נזקק, אפוא, מרקוזה לטאוטולוגיה ממין זה? התשובה לכך נעוצה, כך נראה, באופיה הפולמוסי של הטענה ובוויכוח של מרקוזה עם מגמות מסוימות במה שכונה "השמאל החדש", ועם מסקנות העלולות לנבוע כביכול מתורתו שלו. כנגד האידיאולוגיה של השחרור הפרטי, של הפרט ה"מואר" או של קומץ פרטים המכוננים לעצמם "עולם משלהם" – מדגיש מרקוזה ש"שחרור" הוא בעיקרו של דבר מושג חברתי ושרק בחברה חופשית יכולים בני האדם להיות חופשים. כנגד האידיאולוגיה של שחרור "רוחני" או "פנימי" הוא חוזר על עקרון היסוד של המטריאליזם ההיסטורי, שרק בתוך תנאי המציאות המטריאלית, החברתית והכלכלית, אפשר וצריך לכונן חירות; שחירות הנפש קשורה בתנאים הגשמיים שבהם נתון הגוף, כשם שחירותו של היחיד קשורה בתנאיה של החברה כולה. את קריאתו למאבק פוליטי עלינו לפרש, פשוט, כקריאה למאבק

ציבורי, חברתי, בתנאים המטריאליים של הדיכוי. במאמר פולמוסי על ספר אופייני של "תרבות הנגד" האמריקנית בשנות השישים, אומר מרקוזה:

התעוררות משינה, מציאת הדרך אל מחוץ למערה, היא עבודה בתוך המערה; עבודה איטית וכואבת עם אסירי המערה ונגדם. בכל מקום, אפילו בארצך שלך שטרם נמצאה, שטרם שוחררה, יש אנשים העמלים בעבודה זו, המסכנים את חייהם למענה — הם נאבקים במאבק האמיתי, המאבק הפוליטי. אתה חשפת את התוכן האמיתי, הלטנטי, של הפוליטיקה. אתה יודע שהמאבק הפוליטי הוא המאבק בעבור הכללי. לא הכללי המיסטי, אלא זה שהוא מאוד לא מיסטי: הכלליות האנטגוניסטית של חיינו וחיי ילדינו – החיים היחידים שבנמצא.[742]

מרקוזה נשאר, אפוא, נאמן למסורת המרקסיסטית, והסוציאליסטית בכללה, בשאלת מטרותיו הכלליות של המאבק. הדיבור על "מאבק פוליטי" בהקשר זה אין פירושו אלא מאבק על דמותה הכללית של החברה, הנערך בתחום המטריאלי הקונקרטי ולא רק בספירות של ה"רוחניות", ה"תרבותיות", ה"לשוניות" וכדומה. לעומת זאת, בשאלת אופיו של המאבק, דרכיו ותכניו, נקט מרקוזה עמדות מאוד לא אורתודוקסיות, כפי שאפשר ללמוד, למשל, מחיבוריו **מסה על השיחרור**[743] **וקונטר־רבולוציה והתקוממות**.[744] שילוב זה של "אורתודוקסיות מהפכנית" במטרות המאבק, עם פתיחות וחדשנות בדרכי המאבק, ניכר יותר מכול בטיפולו של מרקוזה ב"אמצעי האמנסיפטורי" שהוא אולי הפחות פוליטי מכולם: "המסע פנימה" שעורך הפרט אל תוך נפשו. מרקוזה קובע, שבמציאות שבה נתונים האינדיווידואלים לקולוניאליזם דורסני של הנשמות, עשוי "המסע פנימה" להוות גורם משחרר, אולי אפילו תנאי הכרחי לשחרור. "המסע פנימה" עשוי לחשוף לפרט, בתוך נפשו שלו, את הצרכים האירוטיים האינסטינקטיביים, המוכחשים ומדוכאים בחברת הקפיטליזם המאוחר. חשיפה כזאת חיונית לשם שחרורו של הפרט, ומשום כך גם לשם שחרורה של החברה. אבל באותו הקשר מזהיר מרקוזה מפני המגמות האסקפיסטיות שב"שמאל החדש"[745] וקובע:

ב"אני", פוגש ה"מסע פנימה" את האחרים ואת האחר (החברה והטבע), לא רק כגבולות של ה"אני" אלא ככוחות המכוננים אותו. הניסיון הבסיסי, הבלתי אמצעי, אשר בו הרלוונטיות לפרט הקונקרטי יכולה לשמש כקריטריון מתקף, הוא כזה רק כבלתי אמצעיות מתווכת, וההתנהגות המניעה ניסיון זה היא של סובייקטיביות מקיפת מבט [comprehending subjectivity] המגיעה אל מעבר ל"אני". "פוליטיקה בגוף ראשון" היא סתירה במושג. המסע פנימה הכרחי, משום שאת הדינמיקה של ה"אני" וה"סתם" מסתירה שליטה חברתית אפקטיבית, ומשום שהאינדיווידואליות עצמה הופכת לסחורה בקפיטליזם המאוחר. אולם, אם המסע נעצר ב"אני" הבלתי אמצעי, והביטויים של "אני"

> זה מוכרזים כאותנטיים, החטיא המסע את מטרתו; הוא נכנע לפטישיזם של עולם הסחורות, ותרבות־הנגד הבנויה על בסיס זה הופכת לחלק בלתי נפרד מהתרבות הממוסדת.[746]

מרקוזה מצדיק, אפוא, את "המסע פנימה" רק אם יש למסע זה תוצאות פוליטיות. אין זו עמדה טקטית או מוסרית גרידא – היא נגזרת מהשקפתו הדיאלקטית של מרקוזה על מה שנמצא "בפנים", על הדבר שימצא הפרט אם יעמיק לחקור בתוך ה"אני" שלו. אם מסתיימת החקירה ב"אני" ראשוני, בלתי מתווך, מטוהר מכל הקשר של חברה או של טבע, סימן שהחוקר איבד את דרכו. חקירת אמת של ה"אני" תחשוף את ה"אחר", החברתי והטבעי, כחלק מן ה"אני" ואת ה"אני" כחלק מן ה"אחר", ולחקירה כזאת לא ייתכן שלא יהיו השלכות חברתיות, כלומר: פוליטיות, בלשונו של מרקוזה.

יחד עם זאת, בצד התביעה החוזרת ונשנית של מרקוזה למאבק פוליטי, מופיעה שוב ושוב ההכרה הנחרצת שמאבק זה הוא חסר אונים או לפחות, שאי אפשר להצביע, בתנאים החברתיים הנתונים, על שום פרקסיס מהפכני אפקטיבי. "הן על בסיס תיאורטי והן על בסיס אמפירי מצהירה התפיסה הדיאלקטית את היותה נואשת וחסרת תקווה",[747] אומר מרקוזה בפרק הסיכום של **האדם החד־ממדי**. מעגל הקסמים שבתוכו חסומים הפוטנציאלים של השחרור מפני התממשותם הוא זה העומד בתשתית מושג ה"חד־ממדיות" שפיתח מרקוזה, המושג המופיע בכותרת ספרו המרכזי והמאפיין את הגותו בכללותה. הוא מנוסח במפורש גם בחיבורים היותר "אופטימיים" של מרקוזה, גם במקומות שבהם נדמה שהוא מצביע על פרקסיס פוליטי אפקטיבי, או לפחות בעל טעם: מהפכת שחרור מחייבת, כתנאי הכרחי, שינוי המוני בפסיכולוגיה ובסוציולוגיה של בני האדם בחברה, שהפנימו את הניהול, הדיכוי והניצול החברתי. אין לשער שינוי המוני כזה בלי מהפכה כללית בתנאים החברתיים, הכלכליים והפוליטיים. הסדר השורר מצמצם עד כדי ביטול את "החירות, שהיא הא־פריורי ההכרחי של השחרור".[748] המהפכה החברתית מתגלה, אפוא, כתנאי הכרחי למאבק השחרור; מאבק השחרור נשאר כפי שהיה מעודו – תנאי הכרחי למהפכה החברתית.

כיצד מתיישבות בהגותו של מרקוזה התביעה הנחרצת למאבק פוליטי עם ההכרה שמאבק זה הוא חסר תקווה? לשאלה זו הוצעו כמה תשובות, שלא זה המקום לדון בהן ולהעריכן. כאן אני מנסה להעריך זו מול זו את הפרקטיקות הפוליטית והאוטופיסטית־קומונלית של מאבק השחרור. לשם כך חיונית בעיקר ההבחנה של התיאוריה הביקורתית שלפיה, בתנאי הקפיטליזם המאוחר הפך הפרקסיס הפוליטי לחסר תקווה או, בניסוח הזהיר ביותר: שאין להצביע על מאבק פוליטי קונקרטי או על אפשרות ריאלית למאבק פוליטי, שנראה שבכוחם לשבור את מעגל הדיכוי. ואולם, יש להדגיש מיד שהניתוח של מרקוזה, אם הוא תקף ביחס למאבק הפוליטי, הרי הוא תקף באותה מידה גם ביחס לדרך המהפכנית של כינון קהילות שיתופיות, הדרך האוטופיסטית. דבר זה עולה כבר ממושג הפוליטיקה של מרקוזה. אם מהוות הקהילות האלה "פרויקט אסקפיסטי", אם הן תופסות עצמן כפתרון ל"מעטים מאושרים" בלבד, אם הן מסתלקות באופן מעשי או מוצהר מן המאבק על שחרור החברה – הרי שהן

"א־פוליטיות", אך לא במובן שהתכוונו לו לנדאואר ובובר. בתנאים אלה הן חדלות בהכרח להיות פרקטיקה מהפכנית וחדלות להיות פרויקט סוציאליסטי. לעומת זאת, אם הקהילות השיתופיות אכן מהוות אמצעי מאבק לעיצוב דמותה של החברה ואם הן תופסות עצמן ככאלה – הרי שלפי הגדרת הפוליטיקה אצל מרקוזה, הקהילות האלה הן בהכרח "פוליטיות" והן נגועות בחוסר האונים ובחוסר התקווה של התיאוריה ושל הפרקסיס המהפכני. כל המחסומים העקרוניים שמרקוזה תיאר כעומדים בדרכו של מאבק השחרור, חוסמים גם את פוטנציאל ה"שחרור על דרך הקומונות". בתנאים שבהם נכבשו התודעות, וההמונים משתתפים מרצונם בדיכוי, הופכים חסידי השיתוף למעטים, מבודדים, מנודים וחסרי אונים. המערכת יודעת "לטפל" בהם, כפי שהיא יודעת לטפל בכל מגמה אופוזיציונית אחרת ולפרוק אותה מנשקה. גם כשבוחרים מעטים אלה בדרך האסקפיסטית ומכוננים "עולם משלהם", הצגתם כ"מעטים מאושרים" אם אינה רציונליזציה אידיאולוגית ריקה, הרי היא אירוניה מרירה: האושר הקבוצתי והפרטי שאפשר לכוננו בתוך עולם של דיכוי הוא ממילא אושר מוגבל מאוד, שביר ואשלייתי במידה רבה.

הניתוח של אנשי אסכולת פרנקפורט של החברה המערבית המתועשת מציג לכאורה מבוי סתום, שבו כל פרקטיקה אמנסיפטורית היא חדלת אונים מעצם היותה "אמנסיפטורית". הורקהיימר אמר פעם, שהוא ואדורנו נאמנים לעיקרון של "היה פסימיסט בתיאוריה ואופטימיסט בפרקסיס". אבל התיאוריה המכריזה על עצמה כנואשת עושה זאת בדיוק משום שהיא מזהה את הפרקסיס, האמור להיות מודרך על ידה, כחסר תקווה. פסימיזם תיאורטי לא מוביל בהכרח לפסיביות ולהסתלקות ממאבק, אבל אינו יכול להתיישב עם אופטימיזם פרקטי. חיבורו של מרקוזה **האדם החד־ממדי** מסתיים אמנם בתקווה, אבל זו תקווה מופשטת ואבסורדית המודעת לעצמה ככזאת. תקוות השחרור קיימת עדיין, אבל אלה המחזיקים בה אינם יכולים לייחס לתקוותם שום בסיס רציונלי, שום תיקוף אובייקטיבי.

האם הדין וחשבון שמציגה התיאוריה הביקורתית הוא אמיתי? האם באמת אנו חיים ב"חברה חד־ממדית"? אפשר בנקל לטעון נגד ההוגים של אסכולת פרנקפורט שהם מפריזים בתמונה הקודרת שהם מציירים. אפשר להצביע על מגמות פרוגרסיביות שהם התעלמו מהן או לא ייחסו להן את החשיבות הראויה. אפשר גם לציין שבעשורים האחרונים של המאה ה־20 התפתחו מצבים חדשים, החורגים מתחום הניתוח של אנשי האסכולה (שחיו וכתבו רק עד שנות השבעים) – מצבים שיש בהם פתח חדש לתקווה. טענות כאלה על התיאוריה הביקורתית עשויות להיות נכונות, אבל הן עשויות גם, בקלות יחסית, להפוך לאידיאולוגיה מנחמת בלבד, או, גרוע מזה, לאידיאולוגיה המצדקת את הסדר הקיים. ככלות הכול, עיקר חשיבותה של התיאוריה הביקורתית אינו בהצבעה על חוסר האונים של המגמות המהפכניות־פרוגרסיביות, אלא בהסבר שהיא מספקת לחוסר אונים זה. נראה שחוסר האונים עצמו הוא עובדה היסטורית ברורה לעין. אפשר להתעלם ממנה רק על דרך האשליה. במהלך המחצית השנייה של המאה ה־20 הובס הסוציאליזם בכל החזיתות. במזרח אירופה הוא התעוות לכדי "קפיטליזם של המדינה" (state capitalism), ובמקום ביטול המדינה הוליד מתוכו

מדינה ריכוזית, ממושטרת ומנוהלת, הנתונה תחת שלטונה הכול־יכול של בירוקרטיה מפלגתית – וזאת גם מבלי שנזכיר את שלילת החירויות במדינות הקומוניסטיות, את המשטרה החשאית, את הצנזורה, את הגולאגים. לקראת סוף המאה קרס הקומוניזם מן הדגם הסובייטי והפך, לפחות ברוסיה, לניגודו־תאומו: לקפיטליזם שלוח רסן, שבו שררתם של אילי ההון מתחרה בשלטונם של ראשי המאפיה, עד שלעתים אין הבדל בין אלה לאלה. במערב אירופה השתלבו המפלגות הסוציאליסטיות והקומוניסטיות בסדר הפוליטי הפרלמנטרי ובסדר הכלכלי הקפיטליסטי, כדי לשמור על כוחן, אך סופן שאיבדו כמעט את כל כוחן ובעיקר את בסיסי התמיכה המסורתיים שלהם במעמד הפועלים. גם הסוציאל־דמוקרטיה המאוחרת, הרפורמיסטית, שבעשורים הראשונים שלאחר מלחמת העולם השנייה עיצבה באירופה את הדפוס הפוליטי־כלכלי של "מדינת הרווחה", נמצאת היום מול שוקת שבורה, מלבד, אולי, בארצות סקנדינוויה. בין אם מדינת הרווחה היתה "הטוב שבעולמות האפשריים", כדעת חסידיה, או "נפל היסטורי תפלצתי",[749] כדעת מרקוזה – היא נתונה בימינו תחת מתקפה כוללת, המבטלת את עקרונותיה ועוד יותר מכך את מוסדותיה הכלכליים והחברתיים.[750] הפוליטיקאים מן ה"שמאל" מתחרים באלה מן הימין במידת נכונותם לפרק את מנגנוניה של מדינת הרווחה ולהכפיף את החברה כולה לאינטרסים של ההון הגדול. לא ההתקדמות במימוש הפוטנציאלים של השחרור הפכה את מדינת הרווחה למיושנת, אלא גידול עוצמתו של ההון הלאומי והבין־לאומי, שאינו מוכן ואינו צריך להסתגר עוד בגבולות שמדינת הרווחה מתירה לו.

תבוסתה של הפוליטיקה הסוציאליסטית בולטת כל כך לעין, גם משום שבשלבים היסטוריים מסוימים נדמה היה שהיא נמצאת בעמדת ניצחון – בראשית המאה ה־20 ושוב – אם כי באופן אחר – באמצע המאה. הדרך האלטרנטיבית שהציעו הוגים "אוטופיסטים" דוגמת לנדאואר ובובר לא זכתה אפילו לכך. תנועות קומונליות שיתופיות לא הגיעו במאה ה־20 לכלל עמדה של השפעה חברתית ניכרת, זולת מקרים בודדים, שהתנועה הקיבוצית בארץ ישראל היא אולי הבולט שבהם. גם במקרים האלה, לא התחוללה "קפיצה איכותית" וחברי הקהילות האלה לא היוו יותר מאחוזים בודדים של החברה הכללית. קהילות שיתופיות מסוגים שונים עדיין קיימות ברחבי תבל, אך הן הולכות ונדחקות אל הקוטב המתבדל האסקפיסטי או נכנעות בפני "חוקי המשחק" של הקפיטליזם המאוחר – כפי שניכר ממצבה של התנועה הקיבוצית, שהיתה רק לפני עשורים מעטים תנועה קומונלית רחבה יחסית, בעלת השפעה ומשגשגת.

הדרך הפוליטית והדרך האוטופיסטית־קומונלית לשחרור החברה, שתיהן כשלו. לא רק שלא הצליחו לחולל קפיצה איכותית בסדר החברתי המודרני, הן גם לא מנעו את המשך ההתדרדרות. בעידן שבו הופכים בני האדם משרתים חסרי ישע של "הון" נטול פנים וכול־יכול, שבו תרבות המונים מנוונת הולכת ומשתלטת על המרחב הציבורי ועל התודעות הפרטיות – עידן שבו האוטופיה ה"שחורה" של האקסלי, **עולם חדש מופלא**, נדמית לפעמים כנאיבית בהשוואה למציאות – שתי דרכי השחרור האלה הולכות ומאבדות את העוגן ההיסטורי הקונקרטי, הולכות והופכות לאוטופיות

מופשטות. מופשטת ואוטופיסטית כמוהן היא המטרה שאותה ביקשו המהפכנים בשתי הדרכים – כינונה של חברה אנושית חופשית באמת. ב־1843 כתב אנגלס:

> הגרמנים הם אומה פילוסופית ולא יתכחשו לקומוניזם – ואף אינם יכולים להתכחש לו משעה שבוסס על עקרונות פילוסופיים מוצקים... [הגרמנים] חייבים להתכחש לפילוסופים הגדולים שלהם שאת שמותיהם הם מעלים על נס כתהילת אומתם או שעליהם לקבל את הקומוניזם.[751]

כחלוף 160 שנה, קשה להשתחרר מן המחשבה ש"הגרמנים", וכמוהם כל העמים המודרניים, בחרו באפשרות הראשונה.

כל ההתפתחויות שתוארו לעיל הן בחזקת עובדות אמפיריות, פרט אולי לפיסקה הקודמת, שממנה משתמעת הערכה מוסרית ולא עובדתית גרידא של מציאות זמננו. חשיבותה של התיאוריה הביקורתית של אסכולת פרנקפורט היא בכך שעיגנה את העובדות האלה במבנה תיאורטי נרחב המציע להן הסבר. כמובן, ההסבר מחזיר אותנו אל העובדות ומאיר אותן באור חדש. אם ההסבר תקף, הרי שכישלון הסוציאליזם אינו רק תולדה של קונסטלציה היסטורית מסוימת, של יחסי כוחות מסוימים במאבק או של טעויות טקטיות ואסטרטגיות. תבוסת הסובייקט המהפכני והיעלמותו קשורות בתופעה עמוקה יותר: תבוסה והיעלמות של הסובייקטיביות עצמה. בני האדם כמו חוזרים אל "העדר הקדמון", כשהם מצוידים בטכנולוגיה גבוהה. הציוויליזציה הופכת ל"ברבריות" החולשת על אנרגיה גרעינית. בחשבון אחרון מצהירה התיאוריה הביקורתית ומודה: בני האדם אינם רוצים לכונן עצמם כסובייקטים חופשים.

האם זהו מצב זמני או סופי? האם המעוות לא יוכל לתקון? האם החשכה המשתררת היא ליקוי מאורות חולף או מותה של התבונה? דומה שאנשי אסכולת פרנקפורט פוסחים בשאלה זו על שתי הסעיפים. במקומות שונים הם מצהירים כי עוד לא אבדה תקוותו של פרויקט השחרור. אבל נדמה שהתיאוריה שלהם עצמם מראה את ההפך. מרקוזה, יותר משאר חבריו, חיבר בין הקטבים המנוגדים – אמונה עיקשת באפשרות השחרור והכרה מלומדת וקודרת בחוסר אפשרותו. המסה פרי עטו **קונטר־רבולוציה והתקוממות** מסתיימת במשפט: "המהפכה הבאה תהיה עניינם של דורות, ו'המשבר הסופי של הקפיטליזם' עלול לארוך כמעט מאה שנים".[752] הביטוי "המשבר הסופי של הקפיטליזם" שייך לעולם המושגים של האופטימיזם המהפכני, שבו פתחתי את הדיון בפרק זה. מתוך משבר אחרון זה אמור היה לפרוח הסוציאליזם, כעוף החול מתוך האפר. מרקוזה, הנאמן למסורת המהפכנית, לא כופר בהשקפה זו ואף עולה מדבריו ש"המשבר האחרון" כבר נמצא בעיצומו. ואולם, הוא מבהיר כי משבר הקפיטליזם אינו חייב להיות משבר מהיר; הוא יכול להימשך גם מאה שנים. הביטוי "מאה שנים" לא בא לקבוע לוח זמנים מחודש למהפכה אלא להפך, למקם את המהפכה מחוץ לכל לוח זמנים שניתן לחזותו באופן רציונלי. כך, במשפט אחד, אומר מרקוזה כי מהפכת השחרור בוא תבוא, וכי אי־אפשר להצביע, במציאות

ההיסטורית של זמננו, על שום תופעה, גורם או התפתחות מעמדיים־"סובייקטיביים" המכינים את בואה.

ובכל זאת, משהו צריך להיאמר בשאלה "מה לעשות". תיאוריה הנמנעת – במוצהר או שלא במוצהר – מלומר דבר על הפרקסיס, חדלה להיות תיאוריה סוציאליסטית. רק המחויבות לפרקסיס אמנסיפטורי, נואש ככל שיהיה, עשויה למנוע מן התיאוריה הביקורתית מלהתגלגל בניגודה – בשמרנות. הטענה "המעוּות לא יוכל לתקון" היא בעצם, מבחינה מעשית, אישור מוחלט של הקיים. מה אפשר לעשות בעידן שבו כוחות השחרור הם חדלי אונים כל כך? היש פרקסיס פוליטי, קומונלי או אחר, שהוא בכל זאת בעל טעם? למרות עמדתו הקודרת ביחס לסיכויי השחרור, מרקוזה נשאר מחויב למאבק השחרור. השקפתו על הפרקסיס האמנסיפטורי, עם שנשארה מעוגנת במסורת המהפכנית־פוליטית של המרקסיזם, התקרבה, מבחינות מסוימות, אל התפיסות האוטופיסטיות־קומונליות שהציגו לנדאואר ובובר.

פרק 12

תשובתו של הרברט מרקוזה לשאלה "מה לעשות?"

כיצד יכול סוציאליסט ומהפכן להשיב על השאלה "מה לעשות?" בעידן שבו מובסות כל הפרקטיקות המהפכניות? ייתכן שהצעד הראשון לגיבושה של תשובה חדשה הוא הערכה מחודשת של התשובות הישנות, שהתגלו כבלתי מספקות. התבוסה היתה מנת חלקן של המגמות המהפכניות הפוליטיות והאוטופיסטיות גם יחד. אפשר למנות סיבות רבות ושונות לתבוסה זו. ואולם, אם יש תוקף לדין וחשבון שהוצג כאן בפרקים הקודמים, כלומר: אם המגמה הפוליטית וזו האוטופיסטית־קומונלית נכשלו שתיהן בפיתוח גישה דיאלקטית אל השחרור, כי אז ראוי לפחות להעלות את ההשערה, שכישלון זה מהווה גורם בתבוסת הסוציאליזם במאבק על דמות החברה. כמובן, גם כאן שוררים יחסים של סיבתיות דיאלקטית ולא חד־כיוונית. לא פחות מכך שכישלון הסינתזה שבין אוטופיה לפוליטיקה היווה גורם לתבוסת הסוציאליזם, הקשו התבוסות של הסוציאליזם (תבוסות מבית או מחוץ) על יצירתה של סינתזה כזאת בתיאוריה ובפרקסיס המהפכני: קשה היה לברוא אותה בעידן האופטימי של הסוציאליזם, אבל אפשר שקשה לא פחות לברוא אותה בעידן התבוסות. נדמה, שהדיכוטומיה "אוטופיה־פוליטיקה" מתקיימת גם בסוציאליזם המאוחר, בן המחצית השנייה של המאה ה־20, ופריצת הדיכוטומיה הזאת נבלמת שוב ושוב.

תשובותיו של מרקוזה לשאלה "מה לעשות?" ממחישות את בעיית הסינתזה של הפרקסיס הפוליטי וזה האוטופיסטי. הפרק הקודם עסק רבות בתפיסת "החברה החד־ממדית" שפיתח מרקוזה. כפי שנאמר שם, מרקוזה, יותר משאר חבריו לאסכולת פרנקפורט, נשאר כל ימיו נאמן למסורת המחשבה המרקסיסטית המהפכנית. התביעה הנחרצת לשינוי העולם נוכחת בכתביו, גם כשלמולה ניצבת התובנה, הנחרצת לא

פחות, שהעולם מסרב להשתנות. העובדה שהתיאוריה הביקורתית מצהירה על עצמה כי היא חסרת תקווה, אינה פוטרת אותה, לדעת מרקוזה, מן החובה להשיב על השאלה "מה לעשות?" בכל חיבוריו החשובים – גם הקודרים ביותר – מופיעה התייחסות לשאלת הפרקסיס האמנסיפטורי. אבל, כפי שאנסה להראות, התייחסות זו אינה זהה בכל החיבורים. אפשר לאתר קו התפתחות בהגותו של מרקוזה ב־15 השנים האחרונות לחייו (למן פרסום **האדם החד־ממדי** ב־1964) שבמהלכן אימץ בדיוניו על הפרקסיס האמנסיפטורי אלמנטים קונסטרוקטיביים, המאפיינים בדרך כלל את המגמות המוגדרות במחקר זה כ"ניאו־אוטופיסטיות". עם זאת, מרקוזה לא הפנה עורף לפרקסיס הפוליטי השוללני שאפיין את המרקסיזם. בכך התקדם מרקוזה אל מעבר למרקסיזם האורתודוקסי ולזרמים האחרים בסוציאליזם הפוליטי־מהפכני, וכן מעבר לסוציאליזם הניאו־אוטופיסטי של המאה ה־19 והמחצית הראשונה של המאה ה־20, בהבנת הקשר הדיאלקטי שבין פוליטיקה לאוטופיה.

התקדמות זו כרוכה גם בשינויים המטריאליים שהתחוללו בעידן הקפיטליזם המאוחר, שבהתייחס אליהם פיתח מרקוזה את התיאוריה שלו. התיאוריה המרקסיסטית הקלאסית במאה ה־19 עסקה בעיקר בהתהוות התנאים האובייקטיביים לשחרור, תנאים שמקומם בבסיס המטריאלי. התודעה המהפכנית – התנאי הסובייקטיבי – נתפסה אמנם כתנאי הכרחי למהפכה, אבל בדרך כלל, מרקס וממשיכיו הישירים לא ראו בה בעיה עקרונית. ההנחה היתה כי כדי שתתחולל מהפכה, צריכים הפרולטרים להבין את הנסיבות האובייקטיביות של קיומם, את האפשרויות לשחרור שברא אופן הייצור הקפיטליסטי ואת האופן שבו בולם הקפיטליזם את הגשמת האפשרויות האלה. דרך המלך לגיבושה ולהפצתה של הבנה זו היתה המאבק הפוליטי, התעמולה והחינוך. מבחינה זו היה מרקס נצר מאוחר לפילוסופיה של הנאורות, שגרסה שתיקון החברה עומד על הכרת האדם את עצמו. תרומתו של מרקס היתה בכך שהפנה את כיוון החקירה ממושג האדם אל אופן קיומו ההיסטורי־קונקרטי, מעולם האידיאות אל התחום המטריאלי, על אפשרויותיו ומגבלותיו.[753]

בתנאי הקפיטליזם המאוחר, שאותם מנתח מרקוזה, הבשילו התנאים האובייקטיביים עד לדרגה המאפשרת שחרור במובן עמוק יותר מזה שחזה מרקס. הקִדמה הטכנית יצרה אפשרויות ריאליות אובייקטיביות לצמצום דרסטי של ממלכת הכורח, ואף להכנסת יסודות של ממלכת החירות אל תוך ממלכת הכורח, מצד אחד. מן הצד האחר, חסימת האפשרויות האלה עומדת ב"חברת השפע" בעיקר על היסודות הסובייקטיביים, על חסימת הרצון בשינוי. מידת השפע החומרי שלה זוכים כל בני החברה מאפשרת את שיכוך המוטיבציה המהפכנית. התנאים ההיסטוריים האלה, הם שמסבירים את העיסוק הנרחב של מרקוזה באספקט הסובייקטיבי דווקא, והצגת הפרובלמטיקה האימננטית לו. מרקס גרס, בדרך כלל, כי הפרולטרים, משעה שיכירו באפשרויות הריאליות לשחרור, לא יוכלו שלא לרצות בו[754] – מעין גלגול מאוחר של ההשקפה האפלטונית על ההכרח שברציית הטוב למי שיודע את הטוב. אצל מרקוזה הדברים מורכבים יותר. לטענתו, בתנאים המטריאליים של "חברת השפע" יכול כל אדם סביר להכיר את האפשרויות הריאליות לשחרור ובכל זאת ההמונים אינם רוצים

בשחרור. ליתר דיוק, הכרת האפשרויות החברתיות והכלכליות מתווכת על ידי מנגנון של אינדוקטרינציה ומניפולציה, שההמונים עצמם נוטלים בו חלק פעיל. בפרפרזה על ההשקפה האפלטונית שהוזכרה לעיל, ובהיפוך מסוים שלה, נוכל לומר, שעל פי מרקוזה, ההמונים אינם יודעים את הטוב משום שאינם רוצים בו, אינם רוצים להכירו ולממשו.[755]

מורכבות זו, הנובעת בעיקרה מן ההתפתחויות המטריאליות, אם כי לא באופן ישיר, היא העומדת ביסוד ההתמקדות של מרקוזה בתודעה דווקא ובחיפוש הדרך להתגברות על הפרובלמטיקה המונעת את הופעתה של תודעה מהפכנית המונית. מכאן העיסוק שלו באוטופיה ובפעולות מחאה – שני יסודות סובייקטיביים במובהק – וניסיונותיו לנסח יחס דיאלקטי בין היסוד הסובייקטיבי הפוזיטיבי של מאבק השחרור (האוטופיה) לבין היסוד הסובייקטיבי הנגטיבי (המחאה). ואולם, בפרק זה אנסה להראות, כי הגותו של מרקוזה נשארת, בחשבון אחרון, תחומה במסגרתו של הסוציאליזם הפוליטי. במקומות מסוימים, בעיקר בחיבוריו האחרונים, הוא מתקרב מאוד להצגתה של סינתזה דיאלקטית בין היסודות הנגטיביים־פוליטיים והפוזיטיביים־אוטופיים של מאבק השחרור.

שתי הערות מקדימות: ראשית, מרקוזה מרבה להשתמש בכתביו במונחים "פוליטיקה" ו"אוטופיה" ובשמות התואר "פוליטי" ו"אוטופי". חשוב לשים לב כי המשמעות שמרקוזה מייחס למושגים האלה אינה זהה למשמעות המיוחסת להם בספר זה. את המושג "פוליטיקה" מגדיר מרקוזה, כפי שנאמר בפרק הקודם, כ"מעש שבו מתפתחים, מוגדרים, מתקיימים ומשתנים המוסדות החברתיים הבסיסיים",[756] הגדרה כללית שאינה מבחינה בין פיתוח אותנטי של המוסדות החברתיים לבין פיתוח מנוכר שלהם. בספר זה, לעומת זאת, משמש המונח "פוליטיקה" בהוראה קרובה לזו שאצל מרקס, כפרקסיס המנוכר שבמהלכו מתפתחים המוסדות החברתיים. המאבק המהפכני הפוליטי הוא שלילת השלילה: הוא פעולה שוללנית בתוך הסדר הפוליטי ובכליו של סדר זה – מאבק מנוכר לביטולו של הניכור. בהגדרת ה"אוטופיה", מרקוזה קרוב הרבה יותר למסורת המרקסיסטית, אם כי הוא נבדל ממנה ביחסו למושג זה. מרקוזה מבין בדרך כלל ב"אוטופיה" היצגים תיאורטיים, אמנותיים או אחרים של "עולם טוב יותר", של חברה אנושית משוחררת מניצול, מניכור ומדיכוי וכו׳.[757] לעומת זאת, הגדרת האוטופיה שאני נוקט בה כאן מושפעת גם מבובר. שיטתו של בובר מדגישה במונח זה דווקא את יסוד ההגשמה בעולם המעשה. יצירה כאן ועכשיו של קבוצות אנושיות המשקפות באורחות חייהן משהו מדמותה של חברת העתיד החופשית. כדי שנוכל לעמוד על הדמיון ועל השוני המהותיים שבין הניאו־אוטופיזם של בובר לבין "המרקסיזם האוטופיסטי" של מרקוזה, עלינו לזכור כל העת את הדמיון ואת השוני שבטרמינולוגיה.

שנית, בפרק זה אעסוק בחיבורים שונים של מרקוזה דרך תשובותיו לשאלה "מה לעשות". עניינים אחרים, חשובים כשלעצמם, הנידונים בחיבורים אלה, יעסיקו אותי רק אם יש להם השלכה ישירה על שאלה זו. הדיון יתמקד בכמה מחיבוריו העיקריים של מרקוזה מאז אמצע שנות השישים: **האדם החד־ממדי**, **מסה על השיחרור**, **קונטר־**

רבולוציה והתקוממות, קובץ ההרצאות **קץ האוטופיה** וכן, המאמר **פרוטו־סוציאליזם וקפיטליזם מאוחר**, שכתב מרקוזה זמן קצר לפני מותו.

א. האדם החד־ממדי (1964)

פרק הסיכום של חיבורו המפורסם של מרקוזה, **האדם החד־ממדי**, פותח בהצגה מחודשת של הבעיה הנפרשׂת בחיבור: כל הפוטנציאלים של השחרור (ובמקום זה מדבר מרקוזה בעיקר על "כוח הדמיון") משולבים בתוך הסדר הקיים, וכך מעוקרים ממהפכנותם. שילוב זה נשען על הפנמת הדיכוי והפיכתו לדיכוי מרצון, כשם שהוא משרת הפנמה זו:

> ושוב ניצבים אנו בפני הבעיה: בני האדם המונהגים והמנוהלים – שהפכו את קיטוע אבריהם לחירויותיהם־הם ולסיפוק צורכיהם־הם, ובכך הם שבים ויוצרים אותו בקנה־מידה נרחב – כיצד יכולים הם לשחרר את עצמם מכבלי עצמם וגם מאדוניהם? איך נוכל אפילו להעלות על דעתנו שאפשר יהיה לצאת אי־פעם ממעגל הקסמים הלזה?[758]

לכאורה, אין להעלות התפתחות כזאת על הדעת ובדיוק משום כך מאפיין מרקוזה את חברת זמננו כחברה "חד־ממדית". אילו היינו יכולים להצביע על מגמות אלטרנטיביות לסדר הקיים החיות במסגרתו וחותרות בתוכו להגשמתן, היינו מכירים, מניה וביה, בממד נוסף של המציאות החברתית; היינו ניצבים אז עדיין, כפי שניצבה התיאוריה הביקורתית של החברה בראשיתה, "לנוכח קיומם של כוחות אמיתיים (כוחות אובייקטיביים וסובייקטיביים) שבמסגרת החברה הממוסדת, שנעו (או שאפשר היה להנחותם) לעבר כינונם של מוסדות רציונליים וחופשיים יותר".[759] השינוי במצבו של פרויקט השחרור בתנאי הקפיטליזם המאוחר אינו אלא היעדרם המוחלט של כוחות כאלה. אבל האם פירוש הדבר שהתיאוריה הביקורתית של החברה מוותרת על המאבק? גם כאן תשובתו של מרקוזה שלילית. אלא שהאופן שבו עשויה התיאוריה לתרום תרומה חיובית למאבק למען השחרור, מאבק השייך מעצם טיבו בעיקר לתחומו של הפרקסיס, הוא בנאמנות לאמת של התיאוריה. שינוי העולם הוא העיקר, אבל פירוש אמיתי של העולם הוא תנאי מקדים לשינויו. ומה אם מתוך פירוש העולם כ"חד־ממדי" מכירה התיאוריה הביקורתית בחוסר האונים שלה עצמה כחלק מחד־ממדיות זו? העובדות המקנות תוקף לתיאוריה הביקורתית של החברה שרירות וקיימות, "אך העובדות והאלטרנטיבות מרחפות בחללנו כקטעים שאינם מתקשרים זה לזה, או כעולם של אובייקטים אילמים ודוממים, ללא סובייקט - ללא מעש שיניע אובייקטים אלה וידריכם בכיוון חדש".[760] שחרורה של החברה אינו יכול להיעשות על ידי התיאוריה. הוא יכול להתבצע רק כפרקסיס[761] של "סובייקט היסטורי חדש מעיקרו".[762] התיאוריה הביקורתית עצמה מעידה על

היעדרו של פרקסיס כזה, על חוסר האפשרות, בתנאים ההיסטוריים הקיימים, של סובייקט היסטורי כזה. על כן, אומר מרקוזה, אין התורה הדיאלקטית (התיאוריה הביקורתית) יכולה להציע פתרון ודרך לתיקון. אין היא יכולה להיות פוזיטיבית. היא מבקרת את המציאות ומצביעה על האפשרויות לכינונה של מציאות אחרת, טובה יותר. יותר מכך אין באפשרותה לעשות. הפרקסיס אינו נענה לתיאוריה וכל עוד הוא מתמיד בסירובו, נשארות האפשרויות לאורח חיים טוב יותר בגדר אוטופיות מופשטות.[763] ושוב, "סרבנותו" של הפרקסיס אינה עניין מקרי או חולף. התיאוריה עצמה מסבירה כיצד הכוחות השליטים בחברה מונעים את זיווגו של הפרקסיס האנושי עם התיאוריה האמנסיפטורית.

שני פסוקים של מרקס מן ההקדמה ל**לביקורת פילוסופיית המשפט של הגל** עולים כאן על הדעת, ואפשר שמרקוזה מרמז להם במכוון. "רק באמצעותה של עוצמה חומרית ניתן להפוך את העוצמה החומרית על פיה", אומר מרקס, "אולם גם התיאוריה נהפכת לעוצמה חומרית מרגע שהיא אוחזת בהמונים".[764] וחמש פסקאות אחר כך הוא אומר: "לא די בכך שתשאף המחשבה לממש את עצמה; המציאות אף היא חייבת לשאוף להגיע אל המחשבה".[765] מן הניתוח של מרקוזה את חברת הקפיטליזם המאוחר עולה, שהמפגש בין התיאוריה לפרקסיס חסום משני הכיוונים ושכל אחת מן החסימות מזינה את רעותה. התיאוריה אינה יכולה להניע את ההמונים לפעולה ועל כן "עוצמתה החומרית" מעוקרת והיא נשארת חסרת אונים. המציאות מסרבת לשאוף אל המחשבה, מסרבת לממש את התיאוריה. שאיפתה של התיאוריה לממש את עצמה, כלומר: להניע פרקסיס שישחרר את החברה – נותרת בתנאים אלה שאיפה חסרת תקווה.

ב**פוליטיאה** של אפלטון מסביר סוקרטס לאדימנטוס, שאם אין המוני העם נעזרים בפילוסופים, המחזיקים בתיאוריה האמיתית על ה"טוב" ועל ה"צדק", לשם תיקונה של מדינתם, יש להאשים בכך את העם ולא את הפילוסופים.[766] מרקוזה נמנע מלאמץ פתרון קל זה, שגם במסגרת הדיאלוג של אפלטון הוא חשוד בסתירה.[767] התיאוריה, הנותנת הסבר עקרוני מדוע אין הפרקסיס נענה לה ואינו יכול להיענות לה, מסירה בכך את נטל האשם מן הפרקסיס ומעצמה גם יחד. היא מתארת את בני האדם כקורבנות של עצמם ואת המציאות כנטולת אשם ונטולת תקווה. זו, אולי, צורתה הטהורה של הטרגדיה.

ובכל זאת, משהו צריך להיאמר בשאלה "מה לעשות", שכן מרקוזה שולל, כאמור, את האפשרות של נטישת המאבק. איזו תשובה יכולה להשיב על שאלה זו התיאוריה הביקורתית, המכירה בחוסר האונים שלה? נראה שכאן יש להבחין בין נמענים שונים של התיאוריה. להמונים, לכלל בני החברה, לציבור הרחב וכדומה – יכולה התיאוריה להשיב תשובות נחרצות. היא יכולה להצביע על האפשרויות לחירות הגלומות בכינונם של יחסי ייצור סולידריים שאינם מוכפפים לאינטרסים פרטיים אנטגוניסטיים, בשיכוך מאבק הקיום, בפיתוחם השלם של המשאבים הקיימים לסיפוק הצרכים החיוניים של כל אדם ואדם, בהיענות החברתית לצרכים אירוטיים ואסתטיים, בהסרתו של "הדיכוי העודף" וכו'. "תשובות" מעין אלה פזורות לרוב בין דפי **האדם החד־ממדי** ובחיבורים

אחרים של מרקוזה. לחלופין, יכולה התיאוריה ללכת בדרך השלילה ולהצביע על הדברים שביטולם עשוי לפתוח פתח לשחרור. כך, למשל, מופיע **בהאדם החד־ממדי** הרעיון על השתקתם של אמצעי התקשורת והבידור המסחריים, שהיעדרם הפתאומי היה מטיל את הפרט

> לחלל ריק טראומטי, בו היתה ניתנת לו הזדמנות לתהות ולהרהר, להכיר את עצמו (או, אם נדייק בלשוננו, את שלילת עצמו) ואת חברתו. בהתייתמו מאבותיו המדומים, ממנהיגיו הכוזבים, מחבריו ומבאי כוחו המזויפים, יהא עליו לשוב וללמוד הכול מבראשית. אך המילים שהיה אותו אדם משמיע והמשפטים שהיה מרכיב – אפשר שיהיו שונים בתכלית מאלה שהוא משמיע ומרכיב כיום. והוא הדין בשאיפותיו ובפחדיו.[768]

אבל ה"תשובות" הנחרצות האלה הן, כמובן, מופרכות לגמרי, לא מבחינת ערך האמת שלהן אלא מבחינת ערכן המעשי – כלומר: הסיכוי שהנמענים יישמעו להן. בדוגמה שלעיל, כמו גם במקומות אחרים, מרקוזה מציין במפורש את העובדה שדוגמה זו היא, למרבה הצער, דמיונית לחלוטין. לאמיתו של דבר, אין כאן "תשובות" של ממש, אם במושג "תשובה" מניחים מידה סבירה של תקשורת אפקטיבית בין הדובר לנמענו. כפי שנאמר כאן שוב ושוב, תיאוריית החד־ממדיות עצמה מסבירה מדוע אין טענות ממין זה יכולות להיתרגם לפרקסיס המוני אפקטיבי. נחרצותן של התשובות – ואפילו אמיתותן – קשורות כאן לבלי הפרד עם חוסר האונים שלהן, עם העובדה שאין מי שישמע להן ויקבלן.

אך יש לתיאוריה הביקורתית גם נמענים אחרים: לא ההמונים, אלא המעטים – אלה הנושאים ומפתחים את התיאוריה, ואלה הנוטים, משום מעמדם, אופיים או תנאי חייהם, לשמוע לה. בנקודה זו טעו כמה ממבקריו של מרקוזה (למשל: אלסדייר מקינטייר)[769] כשטענו, שעל פי הנחותיה של תיאוריית החד־ממדיות עצמה, לא ייתכנו כלל אנשים המציגים תיאוריה כזאת או כאלה שהתיאוריה משכנעת אותם. שהרי, שואלים מבקרים אלה, אם מנגנוני השליטה והפיקוח של החברה החד־ממדית הם טוטאליים ואם הם שולטים לא רק על התנהגותם של הפרטים אלא גם על נפשותיהם – על תפיסת המציאות שלהם, על תובנותיהם, על תשוקותיהם ועל פחדיהם – כיצד יכול הפילוסוף מרקוזה וכיצד יכולים תלמידיו לחמוק מהתניה חברתית זו? כיצד יכולים להתקיים אנשים המפתחים, מלמדים ולומדים את התיאוריה הביקורתית? כמובן, מטרתו של טיעון זה אינה לכפור בקיומו של מרקוזה או בקיומם של אנשים המושפעים מתורתו; נהפוך הוא: הטיעון שואב מידה של עוצמה מן העובדה שמרקוזה הפך, בסוף שנות השישים, לפילוסוף ידוע ומצוטט, ולמעין מנהיג של תנועת הסטודנטים. מטרת הטיעון היא להעמיד את מרקוזה ואת התיאוריה שלו בפני דילמה: או שהתיאוריה הביקורתית מהווה בעצמה חלק אינטגרלי מן המציאות החד־ממדית שאותה היא מבקרת – ואם כך, אין היא באמת "ביקורתית" – או שהתיאור של חברת הקפיטליזם המאוחר כחברה חד־ממדית הוא מופרך או לפחות מוגזם. לראיה, חברה

זו עצמה מאפשרת את קיומה של תיאוריה שוללנית כזו של מרקוזה. ואולם, אף שכל אחת מקרני הדילמה היא ביקורת חשובה ומעניינת על התיאוריה של מרקוזה, הרי הדילמה עצמה יסודה בטעות. בניסוחים השונים של תיאוריית החד־ממדיות מרקוזה לא טען שחשיבה ביקורתית־שוללנית ביחס לסדר הקיים אינה אפשרית כלל, אלא רק שחשיבה כזאת היא בהכרח חסרת אונים ומנותקת מפרקסיס אפקטיבי.

אפשר לומר שהתיאוריה הביקורתית היא חיצונית לסדר החד־ממדי; חיצונית לו בשני מובנים. ראשית, כי בהיותה רק תיאוריה היא משוחררת משלטונו, ושנית, שאין לה כלל ערוצים אפקטיביים להשפיע בהם על הסדר הזה. לאמיתו של דבר, שני המובנים האלה תלויים זה בזה ומבנים זה את זה. עד כמה שהתיאוריה הביקורתית משוחררת מכבלי המציאות החד־ממדית, היא חסרת אונים ביחס למציאות זו; עד כמה שהתיאוריה חסרת אונים יותר, היא נהנית מחירות (מופשטת, עקרה) גדולה יותר.

כלומר, על פי תפיסת החד־ממדיות של מרקוזה, ייתכנו בהחלט סובייקטים המקבלים את התיאוריה הביקורתית או שאוזניהם כרויות לה. אחד מסימני ההיכר של סובייקטים אלה, אולי סימן ההיכר המובהק ביותר שלהם, יהיה חוסר האונים שלהם להשפיע השפעה של ממש על המציאות, האופי הנואש של מאבקם.[770] מה יכולה התיאוריה הביקורתית לענות על השאלה "מה לעשות" כשהשאלה באה מצדם של אלה המקשיבים לתיאוריה באהדה? מה יכול מרקוזה להשיב על השאלה – לא לאלה הרואים בו אנרכיסט מסוכן המאיים על הסדר הטוב, על שלטון החוק ועל המוסר הציבורי, וגם לא לאלה שכלל אינם מודעים לקיומו או לקיומה של התיאוריה שלו, אלא לאלה הרואים עצמם תלמידיו? כתשובה לשאלה זו מופיע בעמודי הסיום של **האדם החד־ממדי** הרעיון בדבר "הסירוב הגדול" (Great Refusal)[771] או: "הסירוב המוחלט" (Absolute Refusal):[772] בגלל הטוטאליות של הדיכוי בחברה החד־ממדית, אומר מרקוזה, חייבת גם ההתנגדות לדיכוי להיות טוטאלית, להוות "צורתה הצרופה של השלילה".[773] "הסירוב הגדול" אינו אלא ביטויה, חסר האונים מבחינה פוליטית, של שלילה טוטאלית זו. מרקוזה אינו מתאר בפירוט את "הסירוב הגדול". כמעין הסבר למושג הוא מצטט מדבריו של מוריס בלאנשו בכתב העת הרדיקלי *Le Refuse* מאוקטובר 1958.[774] על יסוד המשפט החותם את הציטוט, ורמזים נוספים שנותן מרקוזה בהמשך הדברים, ניתן להבין את "הסירוב הגדול" כ"סירוב לקחת חלק, להשתתף". סירוב להשתתף במה? בכל מערכות החיים שנשלטות על ידי הרציונליות הדכאנית של החברה החד־ממדית. אבל יש לזכור, שעל פי הדין וחשבון של מרקוזה עצמו, פשתה החד־ממדיות בכל תחומי החיים של החברה המערבית המודרנית. החד־ממדיות היא טוטאלית, כלומר: אין מקום פנוי ממנה. "הסירוב הגדול" שולל את חברת הקפיטליזם המאוחר "מבחוץ" לכאורה – כי אין בתוכה מקום שאינו "נגוע" כבר בחד־ממדיות – ושולל את כולה כמקשה אחת. כבר מכאן ניכרת הפרובלמטיקה שבמושג זה. היש בכלל "חוץ" לחברה החד־ממדית? והאם אפשר לתאר, במסגרת ניתוח דיאלקטי היגליאני־מרקסיסטי כזה של מרקוזה, מניע חיצוני לתמורה חברתית?

ההבדל המהותי בין "הסירוב הגדול" לבין הפרקסיס המהפכני של מרקס ניכר לעין. בכל כתביו הפוליטיים והפרוגרמטיים קרא מרקס למהפכנים "להשתתף במשחק",

לפעול בתוך הסדר הבורגני ובפרט בתוך הפוליטיקה הבורגנית, ובאופן זה להפוך אותם "מבפנים". מדוקטרינת ה"שינוי מבפנים" של מרקס נובע בהכרח, שהשלילה שאותה צריכים להציב הקומוניסטים לסדר הקיים אינה טוטאלית: הם מקבלים את הסדר הזה כדי לשנותו, לבטלו דיאלקטית, וביטול דיאלקטי מכיל בצד היסוד הנגטיבי גם יסוד אפירמטיבי. דווקא בקונין וחבריו באנרכיזם הציגו, מתוך פולמוס חריף עם מרקס, עמדה של "שלילה חיצונית". עד כמה שמרקוזה מדבר בזכותו של "הסירוב הגדול", הוא מתגלה כאנרכיסט הרבה יותר מכפי שהוא מרקסיסט ואף מרחיק לכת אל מעבר לאנרכיזם הקלאסי: ה"סירוב להשתתף" שהציגו האנרכיסטים במאה ה־19 היה בעיקרו סירוב להשתתף בפוליטיקה ולא הפניית עורף טוטאלית לכל המוסדות של חברת זמנם, כפי שמשתמע ממושג "הסירוב הגדול". יש להדגיש, עם זאת, שהפער שבין מרקס למרקוזה נובע באורח הגיוני מתוך תפיסת החד־ממדיות של מרקוזה. תביעתו הנחרצת של מרקס לשינוי "מבפנים" נבעה, כפי שמסביר מרקוזה עצמו מזיהוי של כוחות אמיתיים, אובייקטיביים וסובייקטיביים שנעו, במסגרת החברה הממוסדת ובתוכה, לעבר כינונה של הוויה רציונלית וחופשית יותר.[775] נקודת המוצא של מרקס לא היתה א־פריורית או מטפיזית, אלא אמפירית והיסטורית קונקרטית. ניתן היה להצביע על הכוחות האלה. ואולם, אם המחקר הביקורתי של חברה הנתונה בשלב היסטורי אחר – שלב הקפיטליזם המאוחר שאותו חוקר מרקוזה – מגלה כי האפשרויות הריאליות האלה לשינוי כבר אינן קיימות או עדיין אינן קיימות – מתבטל התוקף של התביעה "לשנות מבפנים". באופן דומה אפשר להראות, כי גם הקיצוניות היתרה של הסירוב המרקוזיאני (ביחס ל"סירוב להשתתף בפוליטיקה" שהציגו האנרכיסטים במאה ה־19) מוסברת מתוך התיאוריה בדבר החד־ממדיות: בתנאי הקפיטליזם המאוחר, שלא כמו במאה ה־19, חרג הדיכוי מתחומי הכלכלה (אופן הייצור) והפוליטיקה (השליטה החברתית המתקפת את אופן הייצור) והוא מקיף כעת את הכול: את העבודה, את הפנאי, את הבידור, את מערכות היחסים בין הבריות, את מחשבותיהם של בני האדם, את המאוויים שלהם, את שאיפותיהם ופחדיהם, את הלא מודע שלהם. וככל שהדיכוי מקיף יותר, חייב גם הסירוב, על פי אותו היגיון, להיות מקיף יותר. אל מול דיכוי טוטאלי ניצב רק סירוב טוטאלי. אך כאמור, בגלל הטוטאליות של הדיכוי, הסירוב הוא חסר אונים.

חוסר האונים המודע לעצמו אינו המאפיין היחידי של "הסירוב הגדול"; לסירוב זה יש מאפיינים נוספים, חשובים לא פחות, אך פחות מוצהרים, אולי גם פחות מודעים, בחיבור **האדם החד־ממדי**: ראשית, ברור שמדובר בסירוב מופשט. מרקוזה עצמו מעיד עליו ככזה, אך הוא קושר את המופשטות לכך שאין כוחות חברתיים משמעותיים, בחברה הקיימת, הנושאים את הסירוב הזה; אין סובייקט מהפכני מהסוג המהווה – כפי שהיווה הפרולטריון בתורתו של מרקס – תנאי הכרחי לקיומו של הסדר החברתי הקיים, ובה בעת שלילה נחרצת בפועל של סדר זה. "הסירוב הגדול" מופשט גם במובן חמור יותר – הוא מופשט גם בעיני המעטים וחסרי האונים המקבלים אותו, או מדמים בלבם שהם מקבלים אותו, כתשובה לשאלה "מה לעשות". כל אדם נתון מעצם קיומו במערכת של יחסים חברתיים. מרגע שנולד לתוך עולם חברתי קשור

האדם לחברה בטבורו, לשם אספקת צרכיו החיוניים – צורכי קיום בסיסיים וצרכים אנושיים "גבוהים". מן התלות החברתית הזאת אפשר להתעלם רק על דרך הדמיון ואפשר לבטל אותה רק במוות. כלל עקרוני זה היה נכון מאז ומעולם וכבר אריסטו קבע אותו במפורש. הוא נכון שבעתיים בחברה המודרנית המתועשת, שבה משתתפת האנושות כולה, במישרין או בעקיפין, בייצורו של כל מוצר חומרי או רוחני. ה"סרבנים" המבטאים את "הסירוב הגדול" הם בהכרח חלק מן החברה שלה הם מסרבים. עובדה זו ניכרת במיוחד באופן שבו הפכו מרקוזה עצמו וביקורת החברה שהציג לסחורה תרבותית.[776] ואולם, היא מתגלה באין־ספור ביטויים קונקרטיים ומיידיים הרבה יותר: אי־אפשר לחיות בעולם מבלי לקבלו במידה רבה. כשאדם נוסע במכונית, או קונה כרטיס טיסה לפרנקפורט, או רוכש ספר, כשהוא לומד או מרצה באוניברסיטה, כשהוא קונה בדים וצבע כדי לצייר כרזות להפגנה של השמאל הרדיקלי, כשהוא עובד למחייתו וקונה במכולת – הוא משתתף במשחק החברתי הקיים. ואם השתתפות במשחק פירושה אישור הקיים הדכאני, הרי שבכך הוא מאשרו. בכל רגע כזה הוא משעה את "הסירוב הגדול", או לפחות מקטין אותו. בכל רגע כזה, כלומר, בחלק החשוב מבחינה כמותית ואיכותית של חייו. במילים אחרות, הסירוב המוחלט, שהוצג כפרקסיס האפשרי היחידי בתנאי החברה החד־ממדית, הוא לאמיתו של דבר פרקסיס בלתי אפשרי. השלילה הטוטאלית אינה יכולה להתגשם בפרקסיס. היא נשארת, אפוא, שלילה תיאורטית גרידא, אם היא מכירה בהיותה נטולת פרקסיס; או אף חמור מכך, שלילה אידיאולוגית, אם היא מסתירה זאת מעצמה ומדמה להיות פרקסיס. כדי לחרוג מעמדתה ה"רוחנית" גרידא, בין בצורתה התיאורטית, בין בצורתה האידיאולוגית, כדי להתממש – צריכה השלילה לוותר על הטוטאליות שלה.

אופיו הנגטיבי של "הסירוב הגדול" מתבטא גם בכך, שביטויו הקונקרטי היחידי הוא המחאה הפוליטית, מחאה שאת פניה מקדם הממסד השולט בכלבי משטרה וברובים, או ב"סובלנות דכאנית" – הכול לפי המקרה, צורכי הדיכוי ואפשרויותיו. הטענות הביקורתיות שהוצגו בפרקים הקודמים ביחס לפרקסיס הפוליטי שעליו המליץ מרקס, נכונות ביתר שאת ביחס לפרקסיס הפוליטי של ה"מחאה". המחאה גם היא סוג של פעולה פוליטית, אבל בהיוותרה לבדה, היא פעולה פוליטית חסרת ישע. המחאה היא כוח שולל, אבל ככל שהיא שוללת את העולם הנתון, אין היא יכולה לשלול אותו אלא בשפתו שלו.[777] המחאה מְלֵאָה את העולם שנגדו היא מוחה – היא מוקיעה עולם זה, מערערת עליו, "חושפת את פרצופו האמיתי" וכו'. אבל כשהיא עושה זאת, וככל שהיא עושה זאת, כך אין היא רואה דבר ואין היא יוצרת דבר מלבדו.[778] המחאה היא פעולה פוליטית חסרת ישע לא רק על יסוד הדיון שפורש מרקוזה בהאדם החד־ממדי. הפסוק העממי "הכלבים נובחים והשיירה עוברת" היה נכון גם לפני תקופת הקפיטליזם המאוחר. אכן, נביחות הכלבים עשויות לפעמים לסייע במשהו לעצירת השיירה, אבל לשם כך דרושים דברים נוספים מלבד נביחות.

ככל שהמחאה שעליה מדבר מרקוזה היא "טהורה" ו"חסרת אונים", כך אין היא יכולה לשאוב תוקף מן ההיגיון שהנחה את מרקס כשמיקד את תורת המהפכה שלו במאבק הפוליטי. על פי מרקס, מאבק זה נועד להרוס את הגורמים המונעים בנייתה של

חברה אנושית חופשית ובכך להכין את התנאים לבנייתה. יש אפוא טעם בהתמקדות במאבק הפוליטי, אפילו מנקודת הראות של הקונסטרוקטיביזם הסוציאליסטי עצמו. כל זה אינו תקף באשר לפעולה הפוליטית של המחאה, אם היא רק מוקיעה את הדיכוי ואינה מבטלת או, למצער, מקטינה אותו. בתנאים כאלה, דחייתו של השלב הקונסטרוקטיבי או האוטופי (שלב כינונם של יחסים אנושיים אותנטיים) ל"אחרי המהפכה" פירושו, על פי הנחותיה של התיאוריה עצמה, דחייתו לעידן בלתי ידוע בעתיד, שאולי לא יתקיים אף פעם ומכל מקום, אין סיבה להניח שיתקיים.

כמובן, גם בפעילות המחאה, כבכל פעילות אנושית חברתית ואולי אף יותר מבסוגי פעילות אחרים, יכולים להתרקם יחסים אותנטיים של סולידריות ושל שיתוף השוללים בפועל את ההוויה המנוכרת שנגדה מוחים. אבל זאת רק באופן מקרי, כ"תוצר לוואי" של המחאה או, לכל היותר, כגורם מסייע. השותפות שבין המפגינים היא מעצם טיבה ספורדית וחולפת. שותפות אמת, המהווה אלטרנטיבה ממשית לסדר החברתי השורר – ולו גם "בקטן", כמעין "מודל" או "גרעין" של יחסים חברתיים אותנטיים – זקוקה לארגון ולרציפות, למוסדות משלה. רודי דוצ'קה, ממנהיגי מרד הסטודנטים בגרמניה שעמד בקשרים עם מרקוזה, נתן לכך ביטוי תיאורטי במושג שטבע "המצעד הארוך דרך המוסדות" ומימוש פרקטי ב"מוסדות-הנגד" שניסו הסטודנטים בברלין להקים. שלילת הממסד הקיים היא מופשטת גרידא ועקרה, אם לא מתלווה לה בנייה, או לפחות התחלת בנייה, של ממסד אלטרנטיבי. המאבק נגד המוסדות צריך להתהוות באמצעות מוסדות-נגד. נראה שגם מרקוזה הבין עניין זה בהמשך הדרך, אם מתוך ניתוח תיאורטי, ואם מתוך תצפית מקרוב על פועלו, מחדליו, הצלחותיו וכישלונותיו של "השמאל החדש". ב־15 השנים שבין פרסום **האדם החד־ממדי** לבין מותו של מרקוזה, ב־1979, הלכה והתגבשה בכתביו השונים תפיסה של פרקסיס מהפכני החורג מן הצורה הטוטאלית, המופשטת והשוללנית של "הסירוב הגדול".

ב. ההרצאות על "קץ האוטופיה" (1967) וה"מסה על השיחרור" (1969)

נעבור כעת לבחינתם של שני טקסטים של מרקוזה, שנכתבו בתקופת "מרד הסטודנטים" בסוף שנות השישים בצפון אמריקה ובמערב אירופה. הקובץ **קץ האוטופיה**[779] מתבסס על סידרה של הרצאות ודיונים, שקיים מרקוזה באוניברסיטה החופשית של ברלין ביולי 1967, והוא דן בסדרת שאלות שהעסיקו את "תנועת המרי" של הסטודנטים באותה עת. את **המסה על השיחרור**[780] פרסם מרקוזה ב־1969, אך הוא מעיד ב"פתח דבר" שעיקרו של החיבור נכתב לפני אירועי השיא של "מרד הסטודנטים", במאי וביוני 1968.[781] שני החיבורים נכתבו, אפוא, בסמוך זה לזה (**במסה על השיחרור** מפתח מרקוזה רעיונות שעלו, בין השאר, בהרצאותיו בברלין)[782] ואין ספק שקשריו

של מרקוזה עם תנועת הסטודנטים הרדיקלית, בארצות הברית ובאירופה, השפיעו רבות על תוכניהם ועל נימתם. גם בחיבורים האלה חוזר ומופיע מעגל הקסמים של בעיית השחרור, שאותו "ממקם" מרקוזה לא רק בתודעתן של הבריות, אלא גם, ואולי בעיקר, ברמה הביולוגית והאינסטינקטיבית. שינויו של הסדר החברתי מסדר של דיכוי לסדר של שחרור מחייב הופעתם של צרכים ביולוגיים חדשים מאלה המסופקים כיום, והופעתם של צרכים כאלה מחייבת מצדה שינוי עמוק בסדר החברתי.[783] מרקוזה גם דן במסה **על השיחרור**, בהרחבה מסוימת, בבעיית פיצולם של התנאים ההכרחיים לסובייקט המהפכני, כפי שתוארו בפרק הקודם.[784] אבל אף על פי שמרקוזה לא יכול להבטיח את שבירתו של מעגל הקסמים המאפיין לדידו את בעיית שחרור האדם, ואף מדגיש, "ששום אדם אינו מסוגל כיום למצוא מתכון בדוק אשר יצביע ויאמר: כאן הכוחות המהפכניים, זו עוצמתם, וכך יש לפעול",[785] נימתן של ההרצאות **על קץ האוטופיה** ושל המסה **על השיחרור** היא אופרטיבית במובהק ורחוקה מלהיות נואשת. התקווה המובעת בסיום **המסה** שונה מהבעת התקווה המופשטת והאבסורדית שבה מסתיים **האדם החד־ממדי**. את מצבו של הקפיטליזם המפותח מאפיין מרקוזה במסה **על השיחרור** כמצב "לא־מהפכני אך קדם־מהפכני".[786]

במסה **על השיחרור** מציג מרקוזה בהרחבה תיאוריה, המוזכרת גם **בקץ האוטופיה**, על תפקידן המהפכני, או הקדם־מהפכני, של "קבוצות קטליזטור".[787] על פי השקפה זו, ציבור העובדים בתעשייה בארצות מערב אירופה ובאמריקה הוא עדיין הסובייקט המהפכי הפוטנציאלי אך כל עוד תודעתו "שבויה" בתוך הסדר החד־ממדי, אין הוא יכול להתממש כסוכן כזה. הוא מעמד מהפכני כשלעצמו אבל לא בשביל עצמו.[788] קבוצות חברתיות שוליות, אך בעלות מודעות גבוהה יותר ועמדה ביקורתית ביחס לסדר הקיים (מרקוזה מדבר בעיקר על ההנהגה של תושבי הגטאות בארצות הברית, ועל הסטודנטים באוניברסיטאות) אינן יכולות להופיע כסובייקט מהפכני, אך הן יכולות להוות קטליזטור של תודעה אלטרנטיבית ש"יעורר מתרדמתו" את ההמון וידרבן אותו לשים קץ להשתלבות הנוחה שלו בתוך הסדר הקיים. מרקוזה מודע היטב ל"סטייה" שהוא מציג ביחס לתורה המרקסיסטית הקלאסית, כשהוא מזהה את האופוזיציה האפקטיבית דווקא בקבוצות שוליות כאוכלוסיית הגטאות ובשכבות של המעמד הבינוני כציבור הסטודנטים.[789] ואולם, הוא מסביר, "סטייה" זו מן המרקסיזם מתחייבת מתוך השינויים ההיסטוריים האובייקטיביים, מתוך המצב שבו חדלו המעמדות העובדים, לפחות באופן זמני, לתפקד בפועל ולזהות עצמם כ"קברניו של הקפיטליזם".[790] הסטייה מן הדוקטרינה המרקסיסטית נובעת, אם כן, לדעתו של מרקוזה, דווקא מנאמנותו לעיקרון יסוד של מרקס: התביעה להבין את המציאות ההיסטורית מתוך עצמה ולא לכפות עליה הר כגיגית מודלים או קטגוריות שנוצרו מניתוח של מציאות אחרת בזמן אחר. יש לציין, עם זאת, כי ה"סטייה" שמייחס מרקוזה לעצמו, בהקשר ספציפי זה, אינה גדולה כל כך ואפשר שאינה סטייה כלל, כל עוד ממשיך מרקוזה לטעון, שהקבוצות השוליות האלה אינן יכולות להוות סובייקט מהפכני אלא רק לשמש קטליזטור לתהליך מהפכני. ככלות הכול, כבר מרקס ידע (מן הסתם מתוך רפלקסיה עצמית) כי התודעה הקומוניסטית יכולה להתפתח גם בקרב

בני מעמדות לא פרולטריים.[791] לנין אף הרחיק לכת וטען, שמעמד הפועלים אינו יכול, מסיבות עקרוניות, להגיע אל מעבר לתודעה "טרייד־יוניוניסטית" ואת ההכרה המהפכנית עליו לקבל "מבחוץ", מידי האלמנטים הרדיקליים של ה"אינטליגנציה".[792] דבריו של מרקוזה על "קבוצות הקטליזטור" שבקרב הסטודנטים אינם שונים מאוד, מבחינה זו, מקביעתו של לנין, שלפיה האינטליגנציה היא "החיידק המהפכני"[793] – אף שמרקוזה, הכותב במחצית השנייה של המאה ה־20, מודע הרבה יותר מלנין למורכבות הקשרים שבין האינטליגנציה הרדיקלית למעמד הפועלים ולקשיים שביצירת שיתוף פעולה מהפכני בין שני הגורמים.

חלק נכבד מן **המסה על השיחרור** עוסק, אפוא, ב"קבוצות הקטליזטור", במקומן החברתי, בדרכי פעולתן ובתפקידן. המשימה שמרקוזה מטיל על כתפיהן, אם לסכמה באופן תמציתי, היא משימת פיתוחה של תודעה ביקורתית, משימה של חינוך פוליטי:

> לפתח בקרב המנוצלים את התודעה (ואת תת־התודעה), שתערער את אחיזתם של הצרכים השעבדניים – אלה הצרכים המנציחים את תלותם של המנוצלים במשטר הניצול. בלי ניתוק זה, שיכול להיות רק תוצאה של **חינוך פוליטי** בפועל, גם כוח המרד היוּלי והבלתי אמצעי ביותר יהיה נידון לכישלון או לסכנה כי ישמש בסיס המוני לקונטר־רבולוציה.[794]

שכן, אומר מרקוזה,

> בתנאי מינהל טוטאלי קפיטליסטי והפנמתו, התניית התודעה על ידי יחסי החברה... רחוקה מלהיות שלמה ובלתי אמצעית: השתלה ישירה של התודעה אל תוך הסובייקט. במצב דברים זה, תמורה רדיקלית בתודעה היא נקודת המוצא והצעד הראשון לשינוי הקיום החברתי: צמיחתו של "סובייקט" חדש. מבחינה היסטורית, זוהי שוב תקופת ההשכלה, הקודמת לתמורה החומרית.[795]

מן הדברים האלה מתבררת טענתו של מרקוזה שצוטטה קודם לכן, שלפיה תקופתו היא תקופה "לא־מהפכנית" אך "קדם־מהפכנית". לכאורה חזרה האנושות אל נקודת המוצא של העידן המודרני (אם כי, כמובן, אין זו "סגירת מעגל" גרידא אלא חזרה דיאלקטית) – אל השלב שבו היווצרותה של תודעה מהפכנית חדשה מטרימה את המהפכה הממשית. כן מתברר מכאן, שה"חד־ממדיות" של החברה המתועשת אינה טוטאלית. בני האדם אינם רק אובייקטים פסיביים של התהליך החברתי, שהתודעה הדכאנית "מושתלת בתוכם". הם מפנימים את הדיכוי, כלומר: הם עדיין גורם אקטיבי בתהליך הדיכוי, הם עדיין "סובייקטים", לפחות באופן פוטנציאלי. וממצב דברים זה משתמע, שאפשר לפתח תודעה אלטרנטיבית לדיכוי ואפשר, בתנאים מסוימים, גם להפיצה בין בני האדם. המשימה העומדת בפני המהפכנים היא, אפוא, משימה

של חינוך. ואולם, מדגיש מרקוזה, לא חינוך סתם או חינוך לשם עצמו אלא "חינוך המוסב לעשייה: הפגנה, התמודדות והתקוממות".[796] כאן מופיעה בדברי מרקוזה הקביעה, שהוצגה כבר ב"מבוא הפוליטי" מ־1966 **לארוס וציוויליזציה**[797] ובמקומות אחרים, שאי אפשר להגשים משימה זו בלא ארגון. ההתנגדות הספונטנית לסדר הקיים אינה מספיקה כדי להעמיד כוח מהפכני רדיקלי, בפרט לא בשעה שמנגנוני הדיכוי מאורגנים באורח תקיף כל כך ונוכחים בכול. רק ספונטניות מתווכת, כלומר: מאורגנת, עשויה לעמוד במשימה.[798] "הסנטימנט האנרכיסטי" של המתקוממים – ההתנגדות שלהם לכל שלטון וממסד עד כדי סלידה – הוא מרכיב חיוני של השחרור. בתנאים של בניית המוסדות החברתיים של עולם משוחרר, יהיה לסנטימנט זה תפקיד חשוב בפיקוח על המוסדות האלה. זאת, לבל יהפכו למנגנון אוטוריטטיבי בירוקרטי במתכונת החברות הסוציאליסטיות הקיימות באירופה המזרחית (בתקופת כתיבת הדברים), לבל יאריכו שלא לצורך את "השלב הראשון", הפוליטי־מדיני, של הסוציאליזם. אבל בשלב המאבק על יצירת התנאים האלה, חייב היסוד האנרכיסטי לקבל על עצמו משמעת בפעולה הפוליטית.[799]

מן ההרצאות על **קץ האוטופיה** עולה, כי למשמעת זו יש גם היבט נוסף, שאינו כרוך ביחסים של הלוחמים לשחרור בינם לבין עצמם, אלא ביחסם אל החברה שבתוכה הם פועלים. מרקוזה קובע שם, שהכוחות הרדיקליים מצווים "לנקוט עמדה אופוזיציונית ריאליסטית מאוד ופרגמטית מאוד".[800] במקום אחר בקובץ הוא מסביר:

> ללא ספק מוטלת עלינו חובה לנצל כל אפשרות של עבודה חינוכית ופעולה הסברתית בתוך התנאים הקיימים – וכל אפשרות של השגת רפורמות. מנקודת ראות מופשטת זו, האופוזיציה שלנו אינה טוטאלית. יש להתחקות על כל פירצה, על כל בקיע בחומת המשטר – בשביל להרחיבה.[801]

דבריו של מרקוזה בזכות הפעולה גם בתוך המסגרות והממסדים של הסדר הקיים, בזכות המאבק להשגת רפורמות נקודתיות והניצול של הפרצות והבקיעים הקיימים בחומת המשטר הקיים – מרחיקים אותו מרעיון "הסירוב הגדול" שהופיע בעמודי הסיום של **האדם החד־ממדי**. שם, כזכור, דובר על "צורתה הצרופה של השלילה"[802] ואילו כאן מודה מרקוזה, לפחות בחצי פה, שהשלילה שמציגים הכוחות האופוזיציוניים אינה טוטאלית ואסור לה להיות טוטאלית.

מרקוזה מצדד, אפוא, בפרקסיס מהפכני שעיקרו חינוך מאורגן או התארגנות שמטרתה חינוך. אבל איזה חינוך? האפיון שנותן מרקוזה לחינוך הראוי (בקטע שצוטט לעיל מן **המסה על השיחרור**) מלמד, כי במידה רבה תחומה מחשבתו בקטגוריות הקלאסיות של הסוציאליזם הפוליטי־מהפכני, עם כל כמה שהוא מתרחק, לכאורה, מן הדוקטרינות המקובלות של זרם זה. הדברים אמורים לא בהגדרה של החינוך הנכון כחינוך "המוסב לעשייה" – תפיסה חינוכית זו משותפת מן הסתם לכל מתקן חברתי מאז אפלטון – אלא בזהותו את ה"עשייה" בהקשר הזה עם "הפגנה, התמודדות

והתקוממות". שלושת המושגים האלה מעלים על הדעת קודם כול את שלילתו הפעילה של הסדר הקיים, את המחאה נגדו ולא את פעולת היצירה של סדר חברתי אלטרנטיבי. בחלק קודם של **המסה על השיחרור**, בפרק הדן ב"תחושה החדשה" המתפתחת בקרב המתקוממים, נאמרים הדברים בצורה מפורשת אף יותר:

התחושה החדשה נהפכה... לפרקסיס: היא עולה וצומחת במאבק נגד האלימות והניצול, כל אימת שמאבקה זה מתנהל למען אורחות חיים וצורות חיים חדשים מעיקרם. שלילת המימסד בשלמותו, מוסרו ותרבותו; הכרזת הזכות לבנות חברה [אחרת, משוחררת].[803]

מדובר, אם כן, במאבק למען אורחות חיים חדשים, ולא יצירתם של אורחות חיים כאלה; הכרזת הזכות לבנות חברה חדשה, ולא מעשה בנייתה בפועל. גם בדיונים ובהרצאות בקובץ **קץ האוטופיה** עומד המאבק המהפכני בסימנן של ההתנגדות, המחאה והערעור על החברה הקיימת, כלומר, בסימנה של השלילה.[804] נראה שכמו המהפכנים הפוליטיים של המאה ה־19, מזהה גם מרקוזה את הפרקסיס המהפכני עם המאבק נגד השלטון הממוסד.

ואולם, על אף שב**מסה על השיחרור** וב**קץ האוטופיה** עומד מעשה השחרור על השלילה, מופיעה בחיבורים אלה ההכרה, שהשלילה לבדה אינה מספיקה או ליתר דיוק: כי רק בהכילה יסודות תיאורטיים ופרקטיים פוזיטיביים־אלטרנטיביים, הופכת שלילת הקיים לממשית. כזו היא, למשל, "היענותו" של מרקוזה לתביעה להציג, ולו באופן תיאורטי, אלטרנטיבה ממשית לסדר הקפיטליסטי. מרקוזה חוזר, אכן, על ההסתייגות המרקסיסטית הוותיקה משרטוט מדויק מדי של האלטרנטיבה, מחשש שמא יהיה שרטוט כזה בבחינת "אוטופיזם" גרוע: "אילו יכולנו ליצור היום מושג מוגדר של האלטרנטיבה", הוא אומר, "לא היה זה המושג של אלטרנטיבה".[805] אבל מרקוזה אינו פוטר עצמו בכך מן הדיון במאפייניה הקונקרטיים של האלטרנטיבה, שכן לדבריו:

שאלה זו [בדבר האלטרנטיבה] אין לדחות בקש ולומר כי החשוב כיום הוא מיגור הישן והשלטונות שהכוח בידם, וסלילת דרך לצמיחת החדש. תשובה כזו מתעלמת מן העובדה היסודית כי הישן אינו סתם רע, אלא מקיים את הבטחותיו, ולבני אדם חלק ונחלה בו. ייתכנו חברות הרבה יותר גרועות – וקיימות כאלה בימינו. המשטר הקפיטליסטי החדיש יש לו הזכות לעמוד על כך שאלה המתיימרים להחליפו, יצדיקו את פעולתם.

אבל הדרישה להציג את האלטרנטיבות הממשיות מוצדקת גם בשל סיבה נוספת. החשיבה השלילית מפיקה את כל כוחה מבסיסה האמפירי: תנאי הקיום האנושי בחברה הנתונה, והאפשרויות "הנתונות" לחרוג אל מעבר לתנאים אלה, להרחיב את ממלכת החירות. במובן זה, החשיבה השלילית היא למעשה "חיובית" מכוח המושגים הפנימיים של עצמה: היא מכוונת לקראת עתיד

ומפרשת אותו, עתיד "הכלוא" בתוך ההווה. ובכליאה זאת... נראה העתיד כשחרור אפשרי. זו אינה האלטרנטיבה היחידה: תקופה ארוכה של ברבריזם "מתורבת", עם ההרס הגרעיני או בלעדיו, גם היא כלולה בהווה. החשיבה השלילית והמעשה המודרך על ידיה – זה המאמץ החיובי והמכריע למניעת השלילה הקיצונית הזאת.[806]

חלק מהותי מן החשיבה השלילית הוא, אפוא, הצבעה על החיובי – על האפשרויות לעולם טוב יותר ה"כלואות" בתוך ההווה.[807] תפקידה של החשיבה השלילית הוא לעשות להתממשותן של אפשרויות חיוביות אלה ומניעתן של האפשרויות השליליות – המשך הסטטוס קוו הדכאני, או התדרדרות לסדר חברתי נורא עוד יותר. בהצבעה על האפשרויות האוטופיות ובתיאורן מתקרב מרקוזה אל האוטופיזם הקלאסי, התקרבות שהוא מצהיר עליה במפורש בהרצאתו על **קץ האוטופיה**: "הייתי אומר כי שומה עלינו לראות בחוש את האידיאה של דרך אל הסוציאליזם כדרך מן המדע אל האוטופיה, ולא כפי שסבר אנגלס – מן האוטופיה אל המדע".[808] "השיבה אל האוטופיה", במובן זה, אינה רעיון חדש בהגותו של מרקוזה מסוף שנות השישים: יסודותיה התיאורטיים מוצגים בחיבוריו המוקדמים שלפני **האדם החד־ממדי**. כבר במאמרו מ־1937, **פילוסופיה ותיאוריה ביקורתית**, מדבר מרקוזה על חשיבותו של כוח הדמיון "לשם האחיזה בהוויה שעדיין לא התהוותה, כבמטרה, כבר בהווה".[809] שכן, הוא מסביר, הכוח המדמה [מציין] רמה גבוהה של אי־תלות בקיים, הוא מציין את החירות בתוככי עולם לא חופשי".[810] מרקוזה קובע שם:

> אילו היה הדמיון חופשי לתת מענה, תוך התייחסות מדויקת לחומר הטכנולוגי הנתון כבר מול עינינו, לשאלות היסוד הפילוסופיות שניסח קאנט[811] היתה כל הסוציולוגיה נבעתת מפחד נוכח אופייה האוטופי של תשובה זו. ובכל זאת, התשובות, שהדמיון עשוי להעניק לשאלות אלה, קרובות מאוד לאמת.[812]

רעיונות אלה פותחו והועמקו בחיבורו **ארוס וציוויליזציה**, מ־1955. בחלקו השני של חיבור זה[813] מצייר מרקוזה את קווי המתאר של חברה אנושית משוחררת, תוך שהוא מגייס לשם כך את האוטופיזם של פורייה, את פילוסופיית האמנות של עמנואל קאנט ושל פרידריך שילר, את הדימויים המיתיים על אורפאוס ונרקיס ואת כוחות הנפש של הדמיון והפנטזיה. בהרצאה על **קץ האוטופיה**, וביתר פירוט במבוא של **המסה על השיחרור**[814] מספק מרקוזה הסבר מרקסיסטי למגמה זו של "שיבה אל האוטופיה": האוטופיות החברתיות הגדולות, ובכלל זה ה"אוטופיה" המרקסית על חברה שבה בוטלו הניכור, הניצול והדיכוי – נחשבו, כפי שמרומז במושג עצמו, כבלתי אפשריות להגשמה. אבל חוסר אפשרות זה הוא כשלעצמו עובדה היסטורית, המשתנה בתהליך ההיסטורי. ההיסטוריה המודרנית הפכה את הגשמת האוטופיה לאפשרות ריאלית מבחינה אובייקטיבית. הכוחות והתנאים החומריים הדרושים לשם כינון העולם כעולם של שפע, שלום וחירות, לשם שיכוכה של מלחמת הקיום – כוחות ותנאים אלה

קיימים בעין. באורח דיאלקטי (או "מטריאליסטי־היסטורי") הקפיטליזם המאוחר יצר הוויה היסטורית שבה ביטול הקפיטליזם הוא אפשרות ריאלית. מבחינה זו, "השיבה אל האוטופיה" אצל מרקוזה היא בה בעת גם קץ האוטופיה – שכן מה שנחשב בעבר לבלתי אפשרי מכול וכול הוא כעת אפשרי מבחינה אובייקטיבית.[815] מתוך ההתפתחויות ההיסטוריות בבסיס המטריאלי, עולה מחדש חשיבותן של האידיאות במאבק השחרור בתנאי "חברת השפע". עקב התגשמותם של התנאים האובייקטיביים, עולה חשיבותו של התנאי הסובייקטיבי – התנאי שעליו ביססו האוטופיסטים הקלאסים את התוכניות שלהם לטרנספורמציה חברתית, היינו: הרצון האנושי בשחרור.

ואולם, האופן ההיסטורי שבו התהוו הפוטנציאלים הריאליים של השחרור – הטכנולוגיה המודרנית, על היבטיה המטריאליים, הכלכליים, החברתיים והפוליטיים – הוא גם האופן המשלב בתוכו את המגמות האופוזיציוניות לסדר הקיים ומעקר את הרצון בשינוי. בתנאים אלה משותק הפרקסיס החברתי של השחרור. הזיווג המהפכני שבין המחשבה והמעשה – זיווג שאמור היה (לדעת מרקס) להתממש בפרולטריון כסובייקט מהפכני – לא התרחש. לכן, אומר מרקוזה, מתנתקים מחשבת השחרור ודימויי השחרור מן הפרקסיס ומוצאים מקלט, שוב, בביטויים האידיאולוגיים ש"במרומי בניין־העל": בפילוסופיה ובאמנות. באזכרו את ההקדמה של מרקס לחיבור **לביקורת פילוסופיית המשפט של היגל**, אומר מרקוזה בספרו **מרקסיזם סובייטי**:

> אם הפרולטריון כבר אינו פועל כמעמד מהפכני, המציג את "שלילתו המוחלטת" של הסדר הקיים, שוב אין הוא מהווה "נשק חומרי" בעבור הפילוסופיה. הסיטואציה מתהפכת אפוא: התבונה והחירות, שנהדפו מן המציאות, הופכות שוב לעניינה של הפילוסופיה... התיאוריה... שוב אינה רק הטרמה של הפרקסיס הפוליטי הנעה לפניו, היא גם מציבה את מטרות השחרור אל מול הפרקסיס שכשל. בתפקיד זה, התיאוריה הופכת שוב לאידיאולוגיה – לא כתודעה כוזבת, אלא כריחוק מודע וניתוק מן המציאות הדכאנית, ואף כניגוד לה. ובאופן זה עצמו הופכת התיאוריה לגורם פוליטי בעל משמעות עצומה.[816]

השיבה אל האוטופיה, מתוך המרקסיזם ועל בסיס יסודותיו התיאורטיים, היא, אם כן, תזה מוצהרת ומפורשת של מרקוזה, המוצגת בחיבורים שונים, שחלקם קדמו בשנים רבות ל**האדם החד־ממדי** מ־1964. אבל בחיבוריו של מרקוזה מסוף שנות השישים (ב**מסה על השיחרור** ובמידה פחותה יותר גם ב**קץ האוטופיה**) ניתן לאתר גם התקרבות של מרקוזה אל המגמות ה"ניאו־אוטופיסטיות": המגמות שבעבורן עיקרו של האוטופיזם אינו בהצבעה בלבד על האפשרויות לעולם טוב יותר, בדיון תיאורטי או בטקסט בדיוני־ספרותי, אלא במעשה ההגשמה, כאן ועכשיו, של האוטופיה: הגשמתה באופן מקומי, ספורדי וראשוני, כחלק מן המאבק לתיקון העולם.[817] ב**מסה על השיחרור** מנוסחים הדברים כך:

[מטרת השחרור] צריכה להשתקף גם באמצעים להשגתה, דהיינו באסטרטגיה של אלה הפועלים, בתוך החברה הקיימת, למען החברה החדשה. אם יחסי הייצור הסוציאליסטיים אמורים להוות אורח חיים חדש, וצורת חיים חדשה, הרי איכותם הקיומית צריכה לבוא לידי ביטוי מובלט, מראש ובמופגן, במאבק למען מימושם. הניצול, על כל צורותיו, צריך להיעלם מתוך המאבק הזה: מיחסי העבודה שבקרב הלוחמים וכן יחסיהם האישיים. הבנה ועדינות בין אדם לחברו, העירות האינסטינקטיבית לכל מה שרע, לזיוף, לכל דבר שהוא ירושת הדיכוי, כל אלה ישמשו עדות עד כמה המרד היה אותנטי. באחת, קווי היסוד הכלכליים, הפוליטיים והתרבותיים של החברה הלא מעמדית צריכים כבר ליהפך לצורכיהם הבסיסיים של אלה הנאבקים למענה. חדירת העתיד אל תוך ההווה – ממד העומק הזה של המרד האחראי, בסופו של דבר, לקרע הניתוק מן הצורות המסורתיות של המאבק הפוליטי.[818]

הבה נייחס כוונה מלאה לטענה כי הניצול, על כל צורותיו, צריך להיעלם קודם כול מתוך יחסיהם של אלה הנאבקים לביטול הניצול בחברה כולה – הוא צריך להיעלם מיחסיהם האישיים ומיחסי העבודה שלהם. לשם כך, דומני שצריך לכונן שותפות כלכלית בין הנאבקים. נראה, אפוא, שמרקוזה מדבר במפורש על קהילות שיתופיות כחלק מן המאבק המהפכני, מבלי שינקוב בשמן. כראיה נוספת לעניין זה יש להזכיר את ה"דבר לקורא בישראל" שכתב מרקוזה ב־1969 (השנה שבה יצאה לאור גם **המסה על השיחרור**) להוצאה העברית של **האדם החד־ממדי**. ברקע הדברים עומדת התופעה הישראלית הייחודית של הקיבוץ, שאותה הכיר מרקוזה, בין השאר, מקשרים אישיים עם חברי קיבוצים. וכך הוא כותב:

אחת מן התזות שהצגתי בספרים שלי קובעת, כי היעדים של השחרור חייבים להיות בנמצא קודם לשחרור – בנמצא בהתנהגותם, במעשיהם ובערכיהם של הגברים והנשים הנאבקים על השחרור. עליהם להיות חופשיים מן הצרכים הדכאניים והתוקפניים של חברה המושתתת על ניצול ושררה של אדם בזולתו. אני מאמין כי השחרור ראשיתו הוא הסוציאליזם – לא במשמעותן של החברות הסוציאליסטיות כיום, אלא כפי שהבין אותו מרקס: חברה בה גברים ונשים מחליטים באורח קולקטיבי ודמוקרטי מה לייצר וכמה לייצר. כי אז תתגלה ממלכת החירות לא רק מעבר ומחוץ כי אם גם בתוך עולם העבודה, תהליך העבודה. בוודאי, אלה המוסדות והיחסים הסוציאליסטיים ניתן לעצבם רק תוך כדי בנייתה של החברה החדשה, ולא לפני כן. ואולם, הערכים והיעדים החדשים והטיפוס החדש של יצור האדם המסוגל לבנות חברה חדשה זאת, מן ההכרח שיהיו "קיימים מראש" בקרב החברה הישנה. יתרה מזו, אלה הגברים והנשים מן הדין שיהיו מוכשרים לארגן ולהעמיד במבחן, בקנה מידה קטן יותר, את השיתוף ואת הסולידריות של העתיד. לשמור על אלה במקום שהם קיימים, למנוע בעקשנות את הכנעתם בפני מדיניות הכוח – גם זהו מאבק על המשך הקיום.[819]

אכן, גם בחיבורים אלה מסוף שנות השישים, מרקוזה אינו הופך למעין בובר. הוא אינו מציג את מעשה הקמתן של קהילות שיתופיות כעיקר של מאבק השחרור, אלא רק כמרכיב בתוכו, אם כי אולי, מרכיב הכרחי. דבר זה ניכר גם מן ההיבט ה"כמותי" של החיבורים. הדיונים של מרקוזה במאבק השחרור עומדים, מבחינה כמותית, בסימנה של השלילה: המחאה, ההתנגדות וכו'. רק בפסקאות בודדות (שהשתיים שצוטטו לעיל הן מן המובהקות שבהן) מופיע בטקסט היסוד החיובי, הקונסטרוקטיבי, של המאבק. להבדל כמותי זה יש כמובן היבט איכותי – בעוד שהיסוד הנגטיבי של מאבק השחרור נבחן על ידי מרקוזה בפירוט ובדקדקנות, היסוד הפוזיטיבי מוזכר רק בניסוחים כלליים ועמומים, פה ושם, וודאי שאינו זוכה לניתוח תיאורטי של ממש. מרקוזה אינו דן במטרות, במבנה, במוסדות ובבעיות של אופני החיים האלטרנטיביים, וכך מופיעים בדבריו היחסים החברתיים האותנטיים בעיקר כמאפיין של פעולות ההתנגדות והמחאה – מאפיין שהוא בדרך כלל ספונטני, רגעי וספורדי.

כדי להמחיש עניין זה, אצביע על אחת הדוגמאות שנתן מרקוזה מהפגנות הסטודנטים בארצות הברית נגד המלחמה בווייטנאם. בהרצאתו "בעיית האלימות בתנועת המרי" הוא מתאר הפגנה שעמדה כבר על סְפה של התנגשות אלימה בין המפגינים לבין השוטרים, שהיתה גובה קורבנות ולא מועילה במאום. אבל, מספר מרקוזה, המפגינים ריסנו עצמם מבעוד מועד:

> לאחר שתיים־שלוש דקות של חרדה התיישבו האלפים על הארץ. איכשהו צצו גיטרות ומפוחיות, התחילו חיבוקים ולטיפות – ובכך נסתיימה ההפגנה. כל הדבר עלול להיראות לכם מגוחך מאוד, אך סבורני כי באורח ספונטני ואנרכי לגמרי נתגלתה כאן אחדות, שמן הנמנע כי לא תעשה רושם אף על גדולי הספקנים שבקרבנו.[820]

דומני שדווקא תיאורטיקן של הסוציאליזם הקומונלי, דוגמת בובר, המדגיש תמיד את השיבותם של הקשרים הבין־אישיים, קשרי החברותא, בקרב אלה הנאבקים למען השחרור, היה מתייחס לתיאור זה של מרקוזה ביותר משמץ אירוניה. בוודאי, אין לזלזל בגיטרות ובמפוחיות (היסוד האסתטי) וגם לא בחיבוקים ובלטיפות (היסוד האירוטי) ומקומם של אלה לא ייפקד בכל הוויה חברתית אותנטית. ובכל זאת, גם מרקוזה ידע, כי אין די בגיטרות ובחיבוקים, בהופעתם הספונטנית והאנרכית כהגדרתו, כדי לכונן אורח חיים שונה במהותו, ולהציב אלטרנטיבה ממשית לסדר הקיים.

המסקנה העולה מן הדברים האלה היא כי בתורת המאבק שמציג מרקוזה בחיבוריו מסוף שנות השישים נשאר היסוד הנגטיבי עיקר והיסוד הפוזיטיבי טפל. או, ליתר דיוק: השלילה (המחאה וההתנגדות) מוגשמת כפרקסיס, בעוד שהחיוב נשאר בתחום האידיאות (הצגתה העיונית של האלטרנטיבה) או, לכל היותר, כהתגשמות ספורדית, וכספונטניות בלתי מתווכת.

ג. קונטר־רבולוציה והתקוממות (1972)

בחיבור **קונטר־רבולוציה והתקוממות** נמשכת המגמה ה"אופרטיבית" שאפיינה את מרקוזה ב**מסה על השיחרור**. עם זאת, מרקוזה חוזר בחיבור זה וביתר שאת, על הטענה כי מהפכת שחרור אינה עומדת על הפרק בשלב היסטורי זה, וכי חורבנו של הקפיטליזם לא עתיד להתרחש בטווח הזמן המיידי. אפשר שאירועי השיא של "מרד הסטודנטים" ודעיכתו בסוף שנות השישים תרמו את תרומתם לחידוש "הטון הפסימי" בדבריו של מרקוזה. אבל הנימה הפסימית לא מוצבת כאן אל מול המגמה האופרטיבית, אלא להפך: הדיון של מרקוזה בשאלה "מה לעשות" יוצא מתוך הפסימיזם ומקבל כהנחות יסוד את שתי הטענות הבאות: ראשית, כי שלטון הקפיטליזם עתיד להימשך עוד זמן רב וקִצו אינו נראה לעין בשלב היסטורי זה; ושנית, כי למרות זאת, יש אפיקי פעולה לאלה הנושאים בלבם את תקוות השחרור.

מרקוזה שב ובוחן בחיבור זה את החברה החד־ממדית ומגדיר אותה כחברה המאורגנת כקונטר־רבולוציה, כדיכוי המהפכה גם, ובעיקר, במקומות שבהם לא התחוללה כלל. באורח פרדוקסלי, מהפכת הנגד קודמת כאן למהפכה עצמה, ואף מונעת את התרחשותה.[821] השלב הגבוה ביותר של הקפיטליזם המתועש מקביל לשפל ולניוון של הפוטנציאל המהפכני.[822] יחד עם זאת ולמרות זאת, ההתפתחויות בקפיטליזם המאוחר יצרו אפשרויות ריאליות לשחרור חברתי, ההופכות גם את חזון המהפכה של מרקס למיושן – הן מבחינת המטרות שאפשר להשיגן והן מבחינת האמצעים שיש להפעילם לשם השגת המטרות האלה. אפשרויות השחרור – אפשרויות רבות יותר ושחרור מקיף יותר מכפי שחזה מרקס – קיימות בעין. הצורך בשחרור הופך יותר ויותר לצורך חיוני של כל בני האדם, של הציוויליזציה המודרנית עצמה, אבל המודעות לצורך הזה הולכת ונעלמת מן התודעות הפרטיות ומ"דעת הקהל".[823] במצב זה יש להשיב לתחייה לא את "מטרות המינימום" של הסוציאליזם – שיפור מצבם של המעמדות העובדים בתוך הסדר הקפיטליסטי – אלא דווקא את מטרותיו הרדיקליות.[824] המטרות הרדיקליות הפכו, בתנאי הקפיטליזם המאוחר, לאפשרות ריאלית אובייקטיבית, החסרה לשם הגשמתה בעיקר את התנאי הסובייקטיבי – התודעה המהפכנית. ואולם, בתנאים היסטוריים אלה, מטרות המינימום הסוציאליסטיות, גם אם יושגו, לא ימנעו את המשך שקיעתה של הציוויליזציה האנושית אלא, לכל היותר, יאטו את קצב השקיעה.

מרקוזה שב וקובע, ב**קונטר־רבולוציה והתקוממות**, כפי שקבע בחיבוריו הקודמים, כי "מעמד העובדים" בארצות המערב הוא שמרני באופיו.[825] בארצות הברית הוא רוחש שנאה לשמאל, הישן כמו החדש,[826] וגם באירופה, שם נתונה נאמנותם של רבים מן העובדים למפלגות הסוציאליסטיות והקומוניסטיות, כרוכה נאמנות זו במצב שבו המפלגות האלה פועלות כחלק מן השיטה הקיימת ולא מציבות לה אלטרנטיבה רדיקלית.[827] מרקוזה גם חוזר בקצרה על הניתוח שהציג כבר ב**מסה על השיחרור**, על אודות הפיצול הפנימי בין שלושת התנאים ההכרחיים שהגדיר מרקס לסובייקט

המהפכני, פיצול שאין לכסות עליו על ידי חזרה דוגמטית על קטגוריות מרקסיסטיות ו"פטישיזציה" של העבודה או המעמדות העובדים.[828] גם דרך המאבק ה"קלאסית" של הסוציאליזם – מאבק באמצעות המוסדות הפרלמנטריים של הבורגנות – כבר אינה אקטואלית: שמרנותם של העובדים מכתיבה את שמרנותם של נציגיהם במפלגות הפועלים, כלומר: את שמרנותם בפועל, גם אם לא באידיאולוגיה; את הסתפקותם במאבקים רפורמיסטיים וב"תוכניות מינימום".[829] כמו כן, ריכוז הכוח והשליטה בחברה של הקפיטליזם המאוחר ביטל למעשה את הדמוקרטיה הבורגנית ה"ליברלית".[830] זו נשארה מראית עין בלבד, המאפשרת את המשך הדיכוי בתנאים של חופש לכאורה. דרך המאבק הפרלמנטרי חסומה, אפוא, בפני שינוי חברתי איכותי. ואולם, מסיבות דומות, גם האופציה המהפכנית של "תפיסת השלטון" בהסתערות ישירה על המוקדים הפוליטיים, הסתערות של ההמונים בהנהגתה של מפלגה מהפכנית צנטרליסטית – אינה עומדת על הפרק.[831] האם יש אלטרנטיבה?

כאן עובר מרקוזה לבחינתה של אפשרות חדשה, שמעמד העובדים יצבור עוצמה כלכלית לפני המהפכה הפוליטית באופן המזכיר תהליך מהפכני מתקופה היסטורית קודמת – צבירת הכוח הכלכלי בידי הבורגנות לפני המהפכות הבורגניות. פירוש הדבר, שעובדים יתפסו את השליטה במפעלים ובחנויות, יכוונו ויארגנו את הייצור.[832] כמובן, התרחשות כזאת, בקנה מידה גדול, לא תהיה רק אירוע "קדם־מהפכני" – היא תהיה המהפכה עצמה.[833] אך השאלה היא, האם אפשר להתקדם באפיק זה בהדרגתיות בתוך הסדר הקפיטליסטי, התקדמות כמותית, בעומק ובהיקף של מעורבות העובדים בניהול התעשייה, שתהפוך לבסוף לשינוי איכותי? המגמות הפועלות בכיוון זה, פוסק מרקוזה, הן אמביוולנטיות למדי. הן יכולות להוביל לשינוי איכותי. אבל הן יכולות גם לחולל אינטגרציה נוספת, עמוקה יותר, של מעמד הפועלים בסדר הקיים:[834]

> קידום שליטתם של העובדים [במקומות העבודה] אל מעבר לגבולות הסובלנות של הקפיטליזם, מניח היווצרותה של תודעה פוליטית רדיקלית בקרב מעמד העובדים; אחרת, שליטת העובדים תישאר חלק אימננטי של השיטה הקיימת – הרציונליזציה שלה. ביסודה של שליטת עובדים מהפכנית מונחת עליונותו של הגורם הפוליטי על פני הגורמים הכלכליים והטכניים.[835]

רק הופעתה של תודעה פוליטית רדיקלית עשויה, אם כן, להפוך את המפעלים הקואופרטיביים[836] הבודדים ואת קבוצות המפעלים האלה ל"אתרי קינון של יחידות פוסט־קפיטליסטיות (סוציאליסטיות) בחברה הנתונה עדיין בשלב הקפיטליסטי (בדומה להופעתם של מרכזי הכוח העירוניים של הבורגנות בתוככי החברה הפיאודלית)".[837] התפתחות זו תהיה, במידה רבה, החייאתם של הסיכויים למהפכה. נראה, אפוא, כי מרקוזה מעלה כאן על נס פרוגרמה מהפכנית, או לפחות בעלת פוטנציאל מהפכני, של שינוי חברתי באמצעות קואופרציה – אפיק הפעולה האוטופיסטי־קומונלי שאפילו מהפכנים פוליטיים מובהקים כמרקס נטו לו מידה של

חסד. אבל, כאמור, התנאי ההכרחי להתפתחות רצויה זו הוא הופעתה של תודעה פוליטית רדיקלית בקרב מעמד העובדים, שנטייתו השמרנית הוצגה כבר בראשית הדברים. ההכרח בהופעתה של תודעה חדשה מחזיר אותנו שוב אל שאלת החינוך הפוליטי ואל שאלת הפרקסיס המהפכני של אלה המחזיקים בתודעה סוציאליסטית, אך אינם כשלעצמם חלק אינטגרלי ממעמד העובדים או אינם גורם דומיננטי בתוכו, כלומר: אותן "קבוצות קטליזטור" שנידונו ב**מסה על השיחרור**.

קבוצות אלה, שהן בעלות תודעה ביקורתית ביחס לסדר הקיים ובעלות חזון של חברה אנושית אחרת ויחסים אנושיים אחרים מקיימות בקרבן מתח מתמיד, אומר מרקוזה, בין מהפכה חברתית לבין שחרור פרטי, בין שינויה של החברה לבין שינויִם של סוכני השינוי.[838] כך מנסח מרקוזה את ה"דיאלקטיקה של השחרור", ואת הפרובלמטיקה שלה:

> האנטגוניזם הבלתי נמנע, המתח שבין [המרד הפרטי והמרד הפוליטי (או: השחרור הפרטי והמהפכה החברתית)] קורס בקלות לכדי זהות ישירה המחסלת את הפוטנציאל [שבשני הקטבים]. אכן, שום שינוי חברתי איכותי, שום סוציאליזם, אינו אפשרי מבלי שתופיע רציונליות חדשה ותחושה [sensibility] חדשה בפרטים עצמם: לא ייתכן שינוי חברתי רדיקלי בלא שינוי רדיקלי של סוכני השינוי כפרטים. אולם שחרור פרטי זה פירושו התעלות והשתחררות [גם] מן האינדיווידואל הבורגני.
>
> אך אין מתגברים על האינדיווידואל הבורגני פשוט על ידי סירוב לבצע תִפקודים חברתיים [refusing social performance], פרישה [dropping out] ויצירת סגנון חיים פרטי. בוודאי, אין מהפכה בלי שחרור אישי, אבל גם: אין שחרור אישי בלי שחרורה של החברה.[839]

שורות אלה עוסקות במישרין בסוגיה המרכזית הנידונה בספר זה: שאלת היחס שבין עיצובו של אורח חיים אלטרנטיבי – האוטופיה – לבין המאבק בסדר החברתי הקיים – הפוליטיקה. מן הדברים שלעיל ברור שמרקוזה מכיר ביחס זה כיחס דיאלקטי, כלומר: ההתקדמות אל השחרור אפשרית, לדעתו, רק אם הכוחות הנאבקים על השחרור יכילו בתוכם את אחדות הניגודים שבין הקוטב הפוליטי וזה האוטופי[840] ויכילו אותה כאחדות ניגודים, כלומר: כמתח פנימי שאינו קורס אל אחד מן הקטבים וגם לא הופך לאחדות מיידית. הדיון התיאורטי נשען כאן גם על יסודות אמפיריים חשובים, על ההתבוננות של מרקוזה בתנועות "השמאל החדש" בארצות הברית במהלך שנות השישים. החיבור **קונטר־רבולוציה והתקוממות** הוא מעין סיכום של השלב הראשון בפעולתן של תנועות אלה, ושרטוט מגמות אפשריות לעתיד. את שני הקטבים שהוזכרו לעיל מזהה מרקוזה כשני סקטורים נפרדים של השמאל החדש: הסקטור הפוליטי והסקטור ה"היפי".[841] בעוד שהראשונים נאבקים נגד החברה הקיימת וממסדיה, מהווים האחרונים מעין המחשה מוקדמת, המקיפה פרטים וקבוצות קטנות, של האספקטים ה"אוטופיים" ביותר של הסוציאליזם.[842] כאמור, שני הקטבים

האלה הם חלק מן הדיאלקטיקה של השחרור. ניתוקם זה מזה, או איחודם המלאכותי בטרם עת, יחסל את הדיאלקטיקה.

ההכרה המפורשת בדיאלקטיקה זו מקרבת את מרקוזה אל פריצת הפרדיגמה שאפיינה את המגמות הסוציאליסטיות הפוליטיות והאוטופיות בנפרד, ויצירת סינתזה של שתיהן. אך למרות זאת, הצהרה על יחס דיאלקטי עדיין אינה בבחינת פיתוח תיאורטי שלם של היחס הזה, ומרקוזה נשאר, גם בחיבור **קונטר־רבולוציה והתקוממות**, בתוך מסגרתה ובתוך מגבלותיה של החשיבה המהפכנית הפוליטית. טענה ביקורתית זו מבוססת על שלוש ראיות:

ראשית, ניכרת מידה של "חוסר איזון" בדבריו של מרקוזה וליתר דיוק, ב"אזהרות" שהוא מפנה כלפי כל אחד מן הקטבים, ה"אוטופי" וה"פוליטי". הוא חוזר בדבריו שוב ושוב על הסכנה שב"דה־פוליטיזציה" של המגמות האוטופיסטיות.[843] הסכנה ההפוכה, שאפשר לכנותה "דה־אוטופיזציה" של המגמות הפוליטיות, כלומר: התמקדות המהפכנים במאבק פוליטי, מבלי שיתלווה למאבק זה שינוי איכותי באורחות החיים שלהם עצמם – נוכחת הרבה פחות בדברי מרקוזה. אבל ביקורת זו, כשלעצמה, משקלה קטן. מרקוזה זיהה היטב את הנטייה הגוברת בשמאל החדש בארצות הברית להסתגרות ולנטישת המאבק הכולל על דמות החברה, נטייה שהתחזקה מאוד לאחר התבוסות הפוליטיות שנחלו תנועות השמאל החדש בסוף שנות השישים. הוא מזהיר, אפוא, מפני הסכנה האקטואלית ו"חוסר האיזון" שבדבריו נובע מחוסר האיזון במצבו של השמאל החדש. הצגתו של יחס דיאלקטי אין פירושה שמירה קפדנית על "איזון קדוש" דווקא.

ראיה שנייה, חשובה יותר, היא העובדה שמרקוזה מדבר בנשימה אחת על יצירה פרטית ויצירה קבוצתית של אורח חיים אלטרנטיבי. כמובן, גם המעשה הקבוצתי הוא "פרטי" ביחס לחברה כולה, וגם העיצוב הפרטי ביותר של אורח חיים אלטרנטיבי מתבטא גם ביחסים עם אחרים, אם אמנם מדובר על אורח חיים אלטרנטיבי פרוגרסיבי, המתיימר לשבור את הבידול החברתי של הסדר הבורגני ולא להעמיק אותו. ובכל זאת, יש הבדל מכריע בין עיצוב פרטי־קבוצתי של אורח חיים אלטרנטיבי לבין עיצוב פרטי־אישי, התלוי בעיקר בהכרעה אישית. הראשון נבדל מן השני בכך שהוא מחייב מידה של רציפות והתמדה, תיאום ושיתוף בין פרטים שונים ביצירת האלטרנטיבה. כלומר, גם מידה של ממסדיות ומאפיינים "ארגוניים". ההתעלמות של מרקוזה מהבדל זה מעידה שהוא אינו רואה את הקבוצה השיתופית כצורת חיים בת קיימא, כתא ממשי של סוציאליזם, אלא רק כהתנסות חולפת או חוויה רגעית. מכל מקום, הוא אינו מייחס משקל מספיק לעניין זה ולכן הקיום בפועל של האלטרנטיבה מצטייר מן החיבור **קונטר־רבולוציה והתקוממות** כתופעה ספורדית ורופפת. מבחינה זו אין הבדל גדול בין חיבור זה לבין חיבוריו של מרקוזה מסוף שנות השישים – **המסה על השיחרור** וההרצאות על **קץ האוטופיה**.

הראיה השלישית, והחשובה ביותר, קשורה בקודמתה: בכל המקומות שבהם מזכיר מרקוזה ב**קונטר־רבולוציה והתקוממות** את הקבוצות השיתופיות־אלטרנטיביות, וגם במקומות שבהם הוא מייחס להן חשיבות רבה, הוא תופס את פעילותן כשלילת

הקיים. כלומר, הוא מבין את היצירה הקומונלית כחלק אינטגרלי מן התיאוריה ומן הפרקסיס של הביקורת, המחאה והסירוב:

> השחרור האישי והפרטי, **הסירוב, הפרישה** [withdrawal], חייב להתנהל בתוך הקונטקסט הפוליטי, המוגדר על ידי הסיטואציה שבה מוצאת עצמה האופוזיציה הרדיקלית. הוא חייב להמשיך ולקיים, בתיאוריה ובמעש, את **הביקורת** הרדיקלית אודות הממסד בתוך הממסד; במילים אחרות: השחרור האישי (**הסירוב**) חייב להכיל את האוניברסלי בתוך המחאה הפרטית, והערכים ומראה הדמות של חברה עתידית חופשית חייבים להופיע ביחסים האישיים בתוך החברה שטרם שוחררה.[844]

המשפט האחרון בציטוט לעיל מנוסח באופן דיאלקטי. גם התביעה, שהשחרור הפרטי יתגשם בקונטקסט הפוליטי הנתון, מתיישבת עם תפיסה דיאלקטית בדבר היחס שחייב להתקיים בין "השחרור האישי" לבין המאבק הכללי. ואולם, "אוצר המילים" של מרקוזה שובר את הדיאלקטיקה שהוא עצמו מצהיר עליה: הוא מציג את השחרור האישי והקבוצתי בדיוק באותם מונחים שבהם הוא מדבר על המאבק הפוליטי: "סירוב", "מחאה", "ביקורת" וכן הלאה. אין ספק – מעשה היצירה של האלטרנטיבה הוא אכן שלילה של הקיים, מחאה נגדו, סירוב מסוים לקחת בו חלק. אבל הוא כזה רק משום היותו הגשמה של אפשרויות אחרות. הדיאלקטיקה שבין חיוב לשלילה נעלמת כשמבינים את מעשה היצירה של האלטרנטיבה רק כצורה מסוימת של מחאה נגד הסדר הקיים. גם במקום זה אין מרקוזה מדבר על יצירה בפועל של אורח חיים אלטרנטיבי, על עיצוב של מוסדות חברתיים או יחסים חברתיים שונים מאלה הקיימים. גם כאן הוא שב וחוזר על אוצר הביטויים של השלילה: מחאה, סירוב, פרישה ושוב מחאה.

בעמוד הבא של **קונטר־רבולוציה והתקוממות** דן מרקוזה בתופעת הקומונות וקובע שהן "ממשיכות להוות גרעינים אפשריים, תאים, מעבדות, לשם בחינתן של מערכות יחסים אוטונומיות ובלתי מנוכרות".[845] אך בהמשך הוא אומר: "כאן [בקומונות] משתעשע השחרור בתוך הממסד, אולי אפילו עם הממסד, או מרמה את הממסד".[846] האם כל עיקרה של הקומונה הוא משחק ושעשוע? שחרור עליז ודמיוני מכבלי הממסד? ואם כאלה הם פני הדברים – וייתכן שכאלה היו פני הדברים בקומונות ההיפים של השמאל החדש – האם לא מן הראוי לתבוע מן הקומונות שיהפכו עצמן ממשחק ליצירה? שימסדו עצמן, שיגלו אחריות ובגרות בעיצוב אורח חיים מלא ולא יסתפקו בהתרסה ספורדית? לתבוע זאת, משום שרק כך יוכל המעשה הקומונלי להוות פוטנציאל מהפכני אמיתי? להיות לחלק ממאבק אמת, מאבק "רציני" על שחרור האדם? תביעות מעין אלה לא מופיעות אצל מרקוזה. הוא אמנם קורא ל"התבגרות" של השמאל החדש[847] אבל התבגרות זו אין פירושה אלא יותר רצינות, מיסוד והעמקה של המאבק הפוליטי.

על פי מרקוזה, יהיה זה מאבק פוליטי רב־שנים. "מצעד ארוך"[848] שבמרכזו חינוך

פוליטי ביקורתי.[849] **המהפכה שתשים קץ לסדר הקפיטליסטי אינה נראית לעין בשלב היסטורי זה. דווקא משום כך חייבים המהפכנים להתאים את האסטרטגיה שלהם למאבק איטי ועיקש, כדי לשמור את התודעה הביקורתית בשלב ההיסטורי החד־ממדי, להעבירה הלאה ולפתחה, עד שאפשר יהיה לבסוף להגשימה בשלב היסטורי אחר.** על פי מרקוזה של **קונטר־רבולוציה והתקוממות**, "המצעד הארוך כולל מאמץ משותף לבנייתם של מוסדות־נגד".[850] **לשם כך יש לוותר, להתפשר, לתמוך לפעמים ב"רע במיעוטו",[851] כלומר: לשתף פעולה עם הממסד במידה ההכרחית לשם קיומם ופיתוחם של כוחות ההתנגדות.** "זמנה של הדחייה הכוללת של ה'ליברלים' חלף, או טרם הגיע"[852] אומר מרקוזה, **ונפרד בכך מאידיאת "הסירוב הגדול" של האדם החד־ממדי, או מחליף אותה באידיאה של סירוב היודע מתי לא צריך, אסור או אי־אפשר לסרב.** פסקאות הסיום של **קונטר־רבולוציה והתקוממות** מבטאות היטב שילוב זה של אופטימיזם בטווח הארוך ופסימיזם בטווח הקצר, **של רדיקליות במטרות ופרגמטיות באמצעים:**

> התוצאה תלויה, במידה רבה, ביכולתם של בני הדור הצעיר – לא לפרוש ולא להשתלב, אלא ללמוד איך להתקבץ מחדש לאחר התבוסה, איך לפתח רציונליות חדשה בצדה של התחושה החדשה, איך לקיים את התהליך הארוך של החינוך – התנאי המוקדם שאי אפשר בלעדיו לשם מעבר לפעולה פוליטית בקנה מידה גדול. שכן, המהפכה הבאה תהיה עניינם של דורות, ו"המשבר הסופי של הקפיטליזם" עלול לארוך כמעט מאה שנים.[853]

האם ב"תהליך הארוך של החינוך" מתכוון מרקוזה לחינוך תיאורטי בלבד? האם העשייה שאליה מוסב החינוך היא רק מחאה וביקורת? או שמא חינוך זה גם מעצב אורחות חיים שיתופיים וסולידריים ומתעצב על ידם? **בקונטר־רבולוציה והתקוממות** אין תשובה לשאלות האלה, אבל נראה שלא בכדי הדוגמאות שנותן מרקוזה ל"מוסדות נגד" **שייכות רק לתחומה המובהק של התודעה: תקשורת אלטרנטיבית ואקדמיה אלטרנטיבית.**[854]

ד. "פרוטו־סוציאליזם וקפיטליזם מאוחר" (1979)

הגישה שהציג מרקוזה בחיבוריו **קץ האוטופיה**, **מסה על השיחרור** ו**קונטר־רבולוציה והתקוממות**, שהיתה, מבחינות רבות, חריגה מאורח המחשבה הן של המרקסיזם האורתודוקסי והן של מרקוזה עצמו בחיבוריו הקודמים, הגיעה למיצוי באחד המאמרים האחרונים שכתב, זמן קצר לפני מותו, ב־1979. כוונתי למאמר **פרוטו־סוציאליזם וקפיטליזם מאוחר**[855] שביסודו עומדת הרצאה שנשא מרקוזה בכנס "על אודות רודולף באהרו ולמענו", שנערך בסתיו 1978 בברלין המערבית. את ספרו של

באהרו, "האלטרנטיבה במזרח אירופה",[856] שעורר תשומת לב בין־לאומית מסוימת, הגדיר מרקוזה כ"תרומה החשובה ביותר לתיאוריה ולפרקסיס המרקסיסטי בעשורים האחרונים".[857] ייתכן שזו הערכה מוגזמת, שכן את מרבית התזות שמרקוזה שואב לכאורה מבאהרו אפשר למצוא כבר בחיבוריו של מרקוזה עצמו, בטרמינולוגיה שונה, אבל תוך דמיון במהות. מטרתו המוצהרת של המאמר היא ניסיון לאמץ את הקטגוריות ואת דרכי הניתוח של באהרו וליישמן בהערכת האפשרויות לשחרור בחברה הקפיטליסטית של מערב אירופה ושל אמריקה. אפשר לומר, שהספר של באהרו סיפק למרקוזה הזדמנות להצגה מחודשת, שלמה ועקבית של עמדתו שלו בשאלת "הדרך לשחרור".

גם כאן, כמו כמעט בכל חיבור של מרקוזה, מופיע בניסוח מפורש "מעגל הקסמים" של השחרור,[858] אבל כמו ב**קונטר־רבולוציה והתקוממות**, מוצג כאן המעגל לא כראיה לכך ש"אין מה לעשות" אלא כבעיה שהתשובה לשאלה "מה לעשות" חייבת להתמודד עמה. ועוד: המציאות המודרנית המתועשת לא רק חוסמת את הפוטנציאלים המהפכניים; היא גם יוצרת פוטנציאל לשחרור נרחב ועמוק יותר, שלא יתממש בדרך שחזה המרקסיזם הקלאסי — מהפכה פוליטית של הפרולטריון המאורגן. מרקוזה "משתחרר" במאמר זה באופן סופי הן ממודל המהפכה הלניניסטי־מרקסיסטי[859] והן מזיהוי של הפרולטריון כ"סובייקט מהפכני".[860] ההתפתחות ההיסטורית ביטלה, מצד אחד, את התנאים שרק בכפוף להם ניתן היה לתפוס את הפרולטריון כסובייקט מהפכני. מן הצד האחר, היא יצרה תנאים חדשים להופעתו של סובייקט מהפכני חדש. ה"התעקשות" על תפיסת הפרולטריון המהפכני הפכה בימינו לפֶטיש מרקסיסטי.

היכן טמונים, אפוא, הסיכויים החדשים של השחרור? כאן מאמץ מרקוזה את המושג שטבע באהרו — "תודעה עודפת". באהרו קובע בספרו, כי בעידן שבו אנו חיים נוצרה, בראשונה בהיסטוריה האנושית, "תודעה עודפת" שאינה רק נחלת חלקה של אליטה שלטת קטנה. "תודעה עודפת" פירושה יכולת מנטלית אנרגטית, שאינה ממוצה על ידי הסכנות והאילוצים המיידיים של הקיום האנושי (כלומר, של הקיום כמלחמת קיום) ואשר יכולה, לכן, להפנות עצמה לעיסוק בבעיות כלליות ופחות מיידיות.[861] התהוותה של התודעה העודפת היא תוצר של הנסיבות המטריאליות עצמן. אופן הייצור הסופר־טכנולוגי ואופן הניהול של חברת ההמונים המודרנית, מחייבים לשם קיומם פיתוחה של "תודעה עודפת" אצל שכבות אוכלוסייה רחבות. ואולם, "תודעה עודפת" זו עשויה גם להעריך הערכה ביקורתית את אופני הייצור והניהול המודרניים, ולשנותם שינוי איכותי. במובן זה, אומר באהרו, המהפכה הבאה תהיה באמת "מהפכה תרבותית",[862] מהפכה שבה התודעה היא הכוח המניע העיקרי. הדטרמיניזם ההיסטורי, שביסודו מטריאליזם דיאלקטי, מתבטל, אפוא, באופן היסטורי: הוא יצר את התנאים להחלפתו בוולונטריזם חברתי. אך, כמובן, מעצם היות המהפכה התרבותית המיוחלת מהפכה וולונטרית נובע שהיא עשויה גם לא להתרחש. תוכני התודעה העודפת אינם תכנים אמנסיפטוריים בהכרח: "אי־הנחת" מן הסדר הקיים עלול להיתרגם למה שבאהרו מכנה "אינטרסים של פיצוי"[863] כגון רכישת סחורות ומוצרים יקרים או רדיפת שררה. ברור שפעולה על פי האינטרסים האלה משמרת את

המצב הקיים, שהוא הסיבה לאי־הנחת. התממשותה של "מהפכת התרבות" תלויה בכך שאי־הנחת יוליד, בקרב אלה החשים אותו, אינטרסים אמנסיפטוריים,[864] שמימושם פירושו ביטולו של הסדר החברתי הקיים או שינוי איכותי שלו.

הפרקסיס האמנסיפטורי שבאהרו ממליץ עליו, זה שבכוחו לקדם התרחשות כזאת, הוא הקמתה של "ליגה קומוניסטית" חדשה.[865] ברור שפתרון זה עוצב על פי צורכי המציאות (ואולי גם על פי מגבלות הצנזורה) במדינות הסוציאליסטיות במזרח אירופה. מציאות זו כבר עברה מן העולם בימינו ומבחינה זו הדיון של באהרו איבד כל רלוונטיות. ואולם, הניתוח של מרקוזה, הדן במציאות החברתית, הכלכלית והפוליטית של הקפיטליזם המאוחר, רלוונטי היום הן למערב והן למזרח, שהפך, לאחר נפילת המשטרים הקומוניסטיים, לשלוחה של המערב. כאמור, מרקוזה מאמץ במאמרו **פרוטו־סוציאליזם וקפיטליזם מאוחר** את מושג "התודעה העודפת" של באהרו, ומחיל אותו על המציאות במערב אירופה ובצפון אמריקה. התודעה העודפת, אומר מרקוזה, מופיעה, בחברת הקפיטליזם המאוחר, בכל שכבות האוכלוסייה, אך בעיקר בקרב שכבות העובדים ה"אינטלקטואלים", מדענים, מומחים, מהנדסים וכד'. תוכנה האמנסיפטורי של תודעה זו הוא ההכרה — המעורפלת אצל רוב הציבור אך החדה וברורה בקבוצות מיעוט מסוימות — "שאין עוד כל צורך להמשיך ולחיות כפי שאנו חיים - שהאלטרנטיבה קיימת".[866] התודעה המהפכנית אינה, אפוא, נחלתו של שום מעמד חברתי, אך היא מופיעה בקרב קבוצות ויחידים מכל המעמדות.[867] במצב זה, הפרקסיס המהפכני המרקסיסטי־לניניסטי כבר אינו רלוונטי, אבל את מקומו תופסות אפשרויות מהפכניות חדשות ודרכי פעולה מהפכניות חדשות. הקפיטליזם עדיין יוצר את קברניו — הוא בורא את התודעה העודפת מתוך הדרישות האימננטיות לאופן הייצור שלו.[868] ואולם, אומר מרקוזה, הקפיטליזם מצליח, לפי שעה, להכיל את סתירותיו הפנימיות ואי אפשר להשיב באופן רציונלי על השאלה "עד מתי?".[869] תיאוריה אינה נבואה,[870] היא אינה יכולה להציע לוח זמנים של העתיד. אך היא יכולה להצביע על דרך פעולה — על פרקסיס אפקטיבי. זוהי דרך פעולה שהיא רלוונטית לאנשים "מכל המעמדות, שלמרות כל ההבדלים, מהווים אחדות פוטנציאלית משום האינטרס המשותף שלהם".[871] ואולם, באופן אקטואלי, התודעה האלטרנטיבית, היכולה להוליד פרקסיס כזה, מוגבלת עדיין לקבוצות ולתנועות קטנות ובלתי מאורגנות, הלוא הן "קבוצות הקטליזטור".[872] עליהן מוטלת משימת המאבק בראש ובראשונה.

כמו במסה **על השיחרור** ו**בקונטר־רבולוציה והתקוממות**, גם במאמר **פרוטו־סוציאליזם וקפיטליזם מאוחר**, המשימה היא החינוך: הפיכת ההמונים לנאורים, פיתוחה, הפצתה והעמקתה של התודעה החדשה. ואולם, אולי בהשפעת ספרו של באהרו, משתנה הנימה שבה מדבר מרקוזה על משימתן של הקבוצות האלה וייתכן שיש כאן יותר מאשר שינוי סגנוני בלבד: יסודות פוזיטיביים מובהקים של מאבק השחרור, יצירה מעשית של אלטרנטיבה, מופיעים במפורש בדבריו של מרקוזה:

מן האנליזה של באהרו משתמעת התזה הפרובוקטיבית, **שהאסטרטגיה**

הסוציאליסטית היא אחת במהותה, לפני המהפכה ואחריה. המהפכה התרבותית היא שינוי טוטאלי, אבל גם לפני המהפכה מכוון הסובייקט הקולקטיבי שלה, בתודעתו **ובהתנהגותו**, אל עבר המטרה הסופית. זה מה שמתחולל בפרקסיס של קבוצות הקטליזטור, בכל שכבות האוכלוסייה, אף כי בצורות שהן פחות או יותר מבודדות מכלל האוכלוסייה ולכן גם מפוקפקות ופעמים רבות גם לא אותנטיות. מלאכתן של קבוצות אלה היא במהותה דה־מיסטיפיקציה והארה – בתיאוריה **ובפרקסיס**. גם כאן, המוקד של המהפכה הוא על הסובייקטיביות. **המטרה של מתן "עדיפות להתפתחות הכול־צדדית של בני האדם" ול"צמיחה ביכולות הפוזיטיביות לאושר" קובעת כבר את השלבים הראשוניים של השחרור הסובייקטיבי.**[873]

הצד הסובייקטיבי של המהפכה אינו רק עניין של תודעה, ושל פעולה שידע מנחה אותה; זו גם שאלה של רגשות, של מבנה האינסטינקטים, בכל אחת משתי הדרגות של השינוי: א) הביקורת הרדיקלית של הדברים כפי שהם; ב) **ההגשמה מראש, הפוזיטיבית והקונקרטית, של החירות, כלומר: הנוכחות של המטרה ב"כאן ועכשיו" של החיים.**[874]

כמובן, התזה שמייחס מרקוזה לבאהרו ו"שואל" ממנו,[875] שעל פיה האסטרטגיה הסוציאליסטית היא אחת במהותה לפני המהפכה ואחריה, היא "תזה פרובוקטיבית" רק במסגרת המסורת המרקסיסטית שבתוכה כותבים באהרו ומרקוזה. סוציאליסטים קומונלים הציגו תמיד טענות דומות לזו כיסוד מרכזי בשיטתם. המגמה המשתקפת מן הציטוטים שלעיל מאפיינת גם את שורות הסיום של **פרוטו־סוציאליזם וקפיטליזם מאוחר**. עדיין שולט כאן אוצר המילים השוללני: "מחאה", "מרד", "מכות־נגד". ואולם, המאמר מסתיים בקביעה, שחברת העתיד החופשית תתאפיין ב"יחידות כלכליות וחברתיות של פיקוח אוטונומי" [autonomous control][876] ושמשהו מדמותה של חברה זו מוגשם כבר במרד שהיא מטרתו, "המתרכז בבסיסים מקומיים ואזוריים, שם אפשר למצוא עדיין מרחב מסוים, וחירות תנועה, ומקום לפעול".[877] האם אפשר לראות בכך ביטוי מפורש לתפיסה הגורסת שקהילות שיתופיות אוטונומיות מהוות יסוד חיוני במאבק על השחרור כמו גם בעיצובה של החברה המשוחררת? אם כן, פירוש הדבר, שמתוך הדרך הפוליטית של מאבק השחרור ומבלי שנטש את הדרך הזו בשום שלב, הגיע מרקוזה, בסוף ימיו, אל סִפה של הדרך האוטופיסטית של מאבק זה. כלומר: אל סִפה של סינתזה דיאלקטית של שתי הדרכים במעשה המהפכני. ואולם, הוא הגיע אל הסף בלבד. יותר מכך אי־אפשר להשיג, כל עוד אין דורשים מן היסוד הפוזיטיבי־אוטופיסטי אותה מידה של בגרות, אחריות, רצינות והתמדה שדורשים מן היסוד הנגטיבי־פוליטי. מן הבחינה הזאת, נשארה הגותו של מרקוזה תחומה בגבולותיה של אחת התזות היותר מרכזיות והפחות משכנעות של הפילוסופיה המרקסיסטית, תזה שהוא מצהיר עליה כמעט כבדרך אגב באחד הדיונים שבקובץ **קץ האוטופיה**: "תמיד מאמין אני בכוחה של השלילה, מתוך הנחה שממילא נגיע בעוד מועד אל החיוב".[878]

שער חמישי

דיאלקטיקה של פוליטיקה ואוטופיה

פרק 13

פוליטיקה ואוטופיה בסינתזה דיאלקטית

בפרקים הקודמים נידונו באופן ביקורתי תורות השחרור של הזרם הפוליטי בסוציאליזם, שמרקס הוא מייצגו המובהק, ושל המגמה האוטופיסטית־קומונלית, של לנדאואר ובעיקר של בובר. ביחס לשתי התורות האלה ניסיתי לבסס את הטענה, כי בעליהן לא תפסו את תהליך השחרור כהתפתחות דיאלקטית או, לפחות, כי הם נכשלו בפיתוחו של היחס הדיאלקטי "פוליטיקה־אוטופיה" בתהליך השחרור. הטעות היא מעין־סימטרית: אצל מרקס, המייחס חשיבות מכרעת למאבק הפוליטי על השחרור, נדחקת האוטופיה לשוליים או ליתר דיוק, אל העתיד הבתר־מהפכני. אצל לנדאואר ואצל בובר ניצב הפרויקט האוטופיסטי – הקמת רשת פדרטיבית של קהילות שיתופיות – במרכז המעשה המהפכני, מבלי שהוגים אלה עמדו באופן מספק על הקשר החיוני שבין פרויקט זה לבין הפרקסיס של המאבק הפוליטי. כלומר, היחס הדיאלקטי שבין היסודות הפוזיטיביים־אוטופיים של תהליך השחרור ויסודותיו הנגטיביים־פוליטיים כמו נשבר בתורות השחרור של מרקס מזה ושל לנדאואר ושל בובר מזה. כל אחת מן התורות האלה מתמקדת באחד משני הקטבים המנוגדים. בפרק הקודם הראיתי שגם מרקוזה, המציג מעין "שיבה מרקסיסטית אל האוטופיה", אף שהוא מתקרב לתפיסה דיאלקטית של תהליך השחרור ובכמה מקומות אף מצהיר עליה במפורש[879] – אינו מגיע להצגה שיטתית של דיאלקטיקה כזאת. שכן, מרקוזה אינו מפתח תפיסה של פרקסיס פוזיטיבי־אוטופיסטי. הפרקסיס נותר אצלו נגטיבי־פוליטי בעיקרו (מאבק, מחאה וכיוצא באלה) והאוטופיה נשארת, בחשבון אחרון, בתחומן של האידיאות, ומכל מקום, יישומיה בפרקסיס הם משניים וספורדיים.

טענה החוזרת שוב ושוב בספר זה היא שתפיסה חד־צדדית של תהליך השחרור כפרקסיס פוליטי גרידא או אוטופיסטי גרידא אינה בעיה "אופרטיבית" בלבד – כלומר: בעיה המקשה על ניהולו הנכון של מאבק השחרור – היא גם בעיה פנימית של התיאוריה המהפכנית. ההתעלמות של התיאוריה המהפכנית המרקסיסטית מתפקידה של האוטופיה בתהליך השחרור מהווה סתירה פנימית בתיאוריה. באופן

דומה: שלילת הפוליטיקה של התיאוריות האוטופיסטיות־קומונליות יוצרת סתירה פנימית בתיאוריות האלה.

פתרון תיאורטי לבעיה מחייב תפיסה דיאלקטית של היחס שבין פוליטיקה לאוטופיה וכן, של היחס שבין אמצעי המאבק המהפכני לבין מטרתו. בעמודים הבאים יוצגו קווי מתאר לתפיסה כזאת.

כדי להבין את היחס פוליטיקה־אוטופיה כאחדות ניגודים דיאלקטית, יש להכיר תחילה בניגוד העקרוני שבין השתיים. ניגוד זה נובע קודם כול מכך שהפוליטיקה – גם זו המהפכנית ביותר – פועלת בתוך המערכות החברתיות הקיימות, בעוד שהאוטופיה השיתופית־קומונלית – גם זו הפרגמטית ביותר – עיקרה יצירתם של מוסדות ויחסים אנושיים אלטרנטיביים לאלה הקיימים. הפוליטיקה חייבת להיות "נורמלית" במידה רבה, כדי שתוכל לפעול פעולה כלשהי. בביטוי "נורמלית" כוונתי: מתאימה לנורמות, לחוקים ול"מודוס אופרנדי" של הסדר החברתי הקיים. כלומר, של הסדר החברתי שאותו מבקשים להפוך על פיו. האוטופיה, לעומת זאת, חייבת להוות אלטרנטיבה לסדר הקיים, לפחות במידה רבה אם לא באופן טוטאלי, כדי שאכן תהיה אוטופיה. משום היותה משוקעת בסדר החברתי הקיים, מתאפיינת הפוליטיקה, ובכלל זה הפוליטיקה המהפכנית, ביחסים של שימוש ושל שליטה – הקטגוריות שבובר זיהה כמהותיות ליחס "אני־לז". היחס הפוליטי שבין נבחר הציבור לבוחריו, למשל, הוא בעל מאפיינים אינסטרומנטליים מובהקים של "שימוש הדדי", גם כשהנבחר והבוחרים הם סוציאליסטים או קומוניסטים מוצהרים. מה שחל על כל יחס פוליטי קונקרטי, חל גם על התחום הפוליטי בכללותו: תכליתה של הפוליטיקה הסוציאליסטית־מהפכנית נמצאת מחוץ לגבולות הפוליטיקה. דבר זה עולה בבירור מהגותו של מרקס, המתאר מאבק פוליטי שתכליתו האחרונה היא כינונה של חברה שבה בוטלו היחסים הפוליטיים. כשמתגשמת התכלית של הפוליטיקה המהפכנית – מתבטלת הפוליטיקה המהפכנית והפוליטיקה בכלל. מכאן, שהפוליטיקה המהפכנית, המכוונת לשחרור החברה, היא אמצעי מהפכני בלבד. היא אינה חלק מן התכלית של השחרור: בחברה חופשית – היא מתבטלת. אשר לאוטופיה השיתופית, גם בתוכה מופיעים, כמובן, יחסים אינסטרומנטליים בין השותפים – מידה של אינסטרומנטליזם היא מרכיב הכרחי של הקיום האנושי, ואולם, היחס האינסטרומנטלי אינו העיקר באוטופיה, אם היא אכן אוטופיה. האוטופיה השיתופית צריכה להיות מעין "מלכות של תכליות"[880] או לפחות להתקרב למצב זה, שבו הזולת נתפס כתכלית ולא כאמצעי בלבד והאינטראקציה עם הזולת אינה רק אמצעי למימוש צרכים ואינטרסים פרטיים, אלא היא היחס שבו מממש האדם את אנושיותו. גם כאן, מה שנכון באשר לכל יחס אוטופי קונקרטי, חל גם על האוטופיה בכללותה. האוטופיה השיתופית הקונקרטית אינה אמצעי בלבד במאבק השחרור. אכן, אם הפרויקט האוטופיסטי מחויב למאבק על שחרור כולל של החברה, עליו להראות כיצד משרתת הקהילה השיתופית הקונקרטית את המאבק הזה. אבל לא פחות מכך, השיתוף המוגשם בקהילה הקונקרטית הוא תכלית עצמו; הוא גם מטרה ולא אמצעי בלבד.

את הניגוד בין פוליטיקה לאוטופיה אפשר לסכם כך: הפוליטיקה המהפכנית היא

חלק מן העולם המנוכר, והיא משתמשת, לכן, בכלים הנהוגים בעולם זה. היא חייבת להשתמש בהם כדי שתוכל למלא את ייעודה המוצהר כפוליטיקה מהפכנית. האוטופיה השיתופית היא הגשמה של חברה חופשית, ומסיבה זו עליה לבטל בתוכה את הניכור או לפחות לצמצמו במידה המהווה קפיצה איכותית, כדי שתהיה ראויה לשמה. היא חייבת להיות הוויה חברתית אותנטית, או לפחות להתקרב אל האותנטיות – להתקרב אליה הרבה יותר מכפי שאפשר להשיג בתחומה של הפוליטיקה.

אבל יש גם ניגוד נוסף בין הפוליטיקה לאוטופיה. כל עוד מאורגנת החברה האנושית על יסודות כלכליים של ניצול ועל יסודות פוליטיים של דיכוי, ולו גם בצורתו הדמוקרטית־פורמלית, הגשמתה של האוטופיה השיתופית היא בהכרח חלקית ומוגבלת. האוטופיה נשארת נחלתם של מעטים, עד כדי מיעוט מבוטל, המעצבים לעצמם אורח חיים אלטרנטיבי. התוכן האוטופי נוצק כאן בתוך צורה חברתית של קבוצות אנושיות זעירות. גם אם מתקשרות הקבוצות השיתופיות האלה ביניהן ומכוננות פדרציה שיתופית, כפי שדרשו לנדאואר ובובר, עדיין אינן יוצרות בכך הוויה חברתית שלמה, עדיין אין הן החברה הכללית אלא ניגודה של החברה הכללית. לעומת זאת, הפוליטיקה, מעצם מהותה כקביעת ענייניה של הפוליס (החברה או המדינה) עוסקת בענייני הכלל – בחברה בכללותה. באמצעות הפוליטיקה פועלים בני החברה לשם עיצובו של הסדר החברתי הכולל. ההוויה האותנטית (או לפחות, היותר־אותנטית) של האוטופיה מופיעה, אפוא, כמציאות פרטית של בודדים בקבוצות זעירות. לעומת זאת, הפעילות בחברה הכללית מופיעה כפוליטיקה מנוכרת, כיחסים אינסטרומנטליים של שימוש ושליטה.

התוכן האוטופי מוגבל על ידי הצורה הפרטית גרידא שבה הוא מוגשם. אם אכן מחויבת האוטופיה לשחרור החברה ולא רק לשחרור מהחברה, הרי היא מבקשת לפרוץ את בידודה היחסי, ולהפוך לצורת החיים של כלל בני החברה. ומנגד – הפוליטיקה המודרנית מבטאת ומשמרת תכנים של דיכוי. ואולם, היא מבטאת גם, ולו באופן אידיאולוגי ומופשט, את השאיפה להשתחרר מן התכנים האלה ולהפוך ל"כלליות" אמיתית ומוגשמת, להיות ל"רס־פובליקה" ("העניין הציבורי") שאינה רק צעיף אשליה שמאחוריו מסתתרים אינטרסים פרטיים במאבק. עד כמה שבני האדם שואפים להגשמתם של הערכים ה"רפובליקאיים" של חירות, שוויון ואחווה, הם שואפים לשחרר את הפוליטיקה מן הניכור ולקרב אותה אל קוטב האוטופיה.

ניגוד דיאלקטי מתאפיין בכך ששני הצדדים המנוגדים אינם רק מנוגדים זה לזה. כל אחד מהם מוצא את עצמו באחר, מממש את עצמו באמצעות האחר. הפוליטיקה והאוטופיה – וליתר דיוק, הפוליטיקה המהפכנית והאוטופיה המהפכנית – הן ניגוד דיאלקטי כזה. מבלי שנכפור בניגוד שביניהן, עלינו להכיר גם ביחס של תלות הדדית – כל אחת מהן עשויה להתממש רק באמצעות השנייה. כל אחת מהן, כשהיא מתנתקת מן הקשר הדיאלקטי אל השנייה, חדלה להיות מהפכנית. מכאן, ששבירתה של הדיאלקטיקה כמוה כקטיעתו של תהליך השחרור. אסביר את הטענות האלה, ראשית ביחס לאוטופיה ואחר כך ביחס לפוליטיקה.

אם תכליתה של האוטופיה היא התגשמות החברה החופשית, שמשהו מדמותה

מוצג בתוכני האוטופיה, הרי שכל עוד קיימת האוטופיה כרעיון בלבד ואפילו כמסגרת אנושית מוגבלת ומצומצמת – היא מוגשמת רק באופן חלקי. הגשמתה המלאה של האוטופיה פירושה שהאוטופיה מתממשת ביחסים החברתיים הכלליים, במסגרת המדינית. מימוש זה מחייב טרנספורמציה של המציאות החברתית הקיימת – זו של הניכור, של הניצול ושל הדיכוי. במציאות הקיימת שולטים יחסים של אנטגוניזם, כלומר יחסים פוליטיים. אם נמנעת האוטופיה מלקחת חלק בכל אלה – אם היא נמנעת משימוש בכלים הפוליטיים – הרי היא נותרת, לכאורה, מחוץ למציאות החברתית הקיימת. וכיוון שכל תכליתה של האוטופיה אינה אלא הגשמתו של דפוס מסוים של יחסים חברתיים, הרי שבהיוותרה מחוץ לחברה היא נותרת בלתי ממומשת. דיבור זה על מיקום מחוץ לחברה יש לקבלו, כמובן, בהסתייגות. אין מקום שהוא באמת חיצוני למציאות החברתית. ה"חיצוניות" אינה, לאמיתו של דבר, אלא מידה גדולה יחסית של ריחוק ובידול ממרכז ההוויה החברתית. כלומר, ריחוק מן המקום שבו נוצרת ומתעצבת הוויה זו, ריחוק ממערך הייצור והיחסים הפוליטיים הנותנים לו תוקף.

מקומה המסורתי של האוטופיה ה"קלאסית" – אותה אידיאה בדבר חברה טובה יותר – הוא בתודעה המתבדלת, במידה רבה, מן הריאליה החברתית־כלכלית ומן הפרקסיס הפוליטי. דבר זה בולט לעין כבר ב**אוטופיה** של מורוס, שם מסביר גיבורו הדמיוני של מורוס לבני־שיחו מדוע אין להגשים את האוטופיה בתוך הסדר הכלכלי והפוליטי של הממלכות באירופה.[881] גם בימינו נשמרת האידיאה האוטופית, כפי שהסביר מרקוזה, בפילוסופיה ובאמנות דווקא. כלומר, ברבדים העליונים של בניין־העל, הרחוקים ביותר מן הפרקסיס החברתי, הכלכלי והפוליטי. זאת על אף שבשלו התנאים האובייקטיביים למימושה של האידיאה במציאות החברתית. אבל, גם כשיורדת האוטופיה משמי האידיאות ולובשת, כפי שדרש בובר, דמות של הגשמה חברתית קונקרטית, היא אינה נפטרת כליל מאופיה ה"חיצוני" ביחס למציאות החברתית ואינה מתממשת במלואה. אי־אפשר לממש את האוטופיה מבלי שחורגים מתחומן של האידיאות אל תחומה של הממשות, אך גם אי־אפשר לממשה כאוטופיה – כלומר כניגוד חי לממשות החברתית הקיימת – בלי מידה של ריחוק ונבדלות. זאת, כל עוד התנאים בחברה הכללית מנוגדים לתוכן האוטופי. אבל הריחוק והנבדלות של מעשה ההגשמה האוטופי סותרים את ההגשמה המלאה. אין כאן רק בעיה מוסרית של חובת נאמנות לכלל בני החברה המוטלת על המגשימים האוטופיסטים. התוכן האוטופי המוגשם בקהילה השיתופית הקונקרטית אינו יכול להתממש במלואו. כל עוד החברה הכללית מתנהלת על פי יחסים של דיכוי ושל ניצול, נתונה הקהילה האוטופיסטית בלחץ חיצוני ופנימי מתמיד. למשל, כדי להתקיים ולשגשג מבחינה כלכלית עליה להצליח בתנאיה של כלכלת השוק; החזון האוטופי שלה מאוים תדיר על ידי הכלים אדירי העוצמה של מניפולציית ההמונים המודרנית וכו'. על האיומים האלה יכולה הקהילה להתגבר, אולי, באמצעות אתוס סגפני־נזירי, התנתקות מ"הבלי העולם הזה", דבקות דתית או מעין־דתית באידיאולוגיה, הנהגה כריזמטית וכו'.

ואולם, כל האמצעים האלה מקומם לא יכירם בחברה חופשית באמת, ביחסים

חברתיים אותנטיים באמת, בהוויית חיים שהיא מימוש של מלוא העושר האנושי.[882] כדי להתגונן מפני ההשפעות החברתיות "מבחוץ" צריכה, אפוא, האוטופיה לבגוד בעצמה. אם אינה בוגדת בעצמה, אם מתעקשים השותפים להמשיך ולנהל אורח חיים חופשי, פתוח, עשיר ומגוון, נתונה הקבוצה בסכנת התפרקות מתמדת. בכל רגע עלולים הכוחות המפרקים, מבחוץ או מבפנים, לגבור על הכוחות המאחדים. כל עוד מתארגנת האוטופיה "נגד" החברה הכללית היא אינה חופשית באמת. גם משום כן, השינוי של התנאים החברתיים הכלליים הוא תנאי הכרחי להגשמתם המלאה של היחסים האותנטיים בקהילות השיתופיות. הקהילות האוטופיסטיות צריכות, אם כן, לפעול בשדה הפוליטי כדי להגן על עצמן, ליצור את התנאים החברתיים לקיומן ובמידת האפשר לשגשוגן ולהתפשטותן. אבל כל עוד הן עוסקות בפוליטיקה לשם הבטחת האינטרס הפרטי שלהן, הן אינן חורגות מתפיסת הפוליטיקה כאמצעי בלבד ומתפיסת התחום הפוליטי כזירה שבה נאבקים זה בזה אינטרסים פרטיים. פוליטיקה אוטופיסטית אינה יכולה להסתפק ב"פוליטיקה בשירות האוטופיה" – עליה להחדיר את היסודות האוטופיים לתוך הפוליטיקה.

שוב יש להדגיש, בעניין זה, את טעותו העקרונית של בובר, דווקא משום שיחסו אל הפוליטיקה היה פרגמטי ופורה יותר מזה של לנדאואר וקודמיו באנרכיזם. שיטתו של בובר מחייבת, באופן עקבי, את העיסוק בפוליטיקה. אך הוא ראה בדרך כלל בפוליטיקה "רע הכרחי", שיש לעסוק בו רק במידה ורק באופן המשרתים את הפרויקט האוטופיסטי של הקמת פדרציה מתרחבת של קהילות שיתופיות. מכאן שהפוליטיקה, לשיטתו, אם אינה מכשול על דרכה של האוטופיה, הרי היא לכל היותר כלי שרת שלה. כך נשמרת, במקום שתתבטל או תיחלש, הדיכוטומיה שבין פרקסיס פוליטי אינסטרומנטלי ומנוכר לבין פרקסיס שיתופי "אותנטי". אין אצל בובר התמודדות עם השאלה כיצד לעצב את הפוליטיקה עצמה באופן דומה יותר לאוטופיה. לכן, האוטופיסט ה"משליך נפשו מנגד" ונכנס אל הפוליטיקה, כלומר: אל שורות המפלגה, מצטייר אצלו כגיבור החודר אל "ממלכתו של הנחש" ושורה עמו כשאצילותו וטוהר כוונותיו הם לו חרב ומגן. אולי יש חן מסוים בציור רומנטי זה, אבל ממש כשם שקבע בובר שהיצירה השיתופית, החברותא, אינה עניין לרגעים של התעלות נפש אלא לפרקסיס חברתי מתמשך של "יום קטנות", כך אפשר היה לצפות שיציג לפחות את השאלה, כיצד ניתן לעצב את הפוליטיקה כך שהפעולה היומיומית במסגרתה תהיה גם מימוש עצמי פוזיטיבי של הפעילים, ולא רק הקרבה עצמית וגבורת יחידים.

הפוליטיקה, בהופעתה האקטואלית – ולכל אורך ההיסטוריה שעד כה – היא ביטוי של חברתיות מנוכרת. דבר זה מתברר מכך שההיסטוריה שעד כה עמדה כולה בסימן הניצול, הדיכוי והאנטגוניזם החברתי והכלכלי. אך האם התכונות האלה הן ממהותה של הפוליטיקה? או שמא מהות הפוליטיקה אינה אלא הדאגה המשותפת לענייניה של הפוליס, העיצוב המשותף, החופשי והמודע לעצמו של החברה או המדינה. אם כך, הרי תוכל מהותה הפנימית של הפוליטיקה להתממש באופן פוזיטיבי רק אם תבוטל התשתית החברתית והכלכלית של הניכור. לפחות מאז המהפכה הצרפתית הגדולה עומדת האידיאולוגיה של הפוליטיקה המודרנית בסימן שלושת

הערכים "חירות, שוויון ואחווה". אבל הפוליטיקה המודרנית אינה יכולה לממש את הערכים האלה – הם נשארים אידיאולוגיה מופשטת גרידא, כל עוד משרת הפרקסיס הפוליטי את האינטרסים של הניצול ושל הדיכוי. זו סתירה עקרונית שבין תיאוריה לפרקסיס או בין אידיאולוגיה למציאות ממשית, המאפיינת את החברה המדינית בעידן המודרני – סתירה שההגות הסוציאליסטית (של מרקס, של בובר ושל אחרים) היטיבה לחשוף ולתאר. כזכור דיבר כבר אריסטו על שני תפקידיה של הפוליס: "התהוותה לשם החיים, וקיומה לשם החיים הטובים".[883] החיים – הקיום, אספקת צורכי הקיום – הם התשתית המטריאלית שרק על בסיסה ייתכנו "החיים הטובים". אבל כל עוד מעוצבים היחסים החברתיים, שבאמצעותם משיגים בני האדם את צורכי הקיום שלהם, כשיתוף פעולה מתוך מאבק, כל עוד מנהלים בני האדם את מלחמת הקיום של האדם בטבע גם כמלחמה של אדם באדם, מכשיל המאבק לחיים (הישרדות, השגת צורכי הקיום) את יצירתם של החיים הטובים (הוויה חברתית חופשית). הפילוסופיה המרקסיסטית הצביעה על כך שמלחמת הקיום של כל אדם בכל אדם נמשכת גם בשעה שבטל הצידוק העקרוני לה, כלומר, בשעה שהציוויליזציה האנושית הגיעה לדרגת התפתחות שבה אפשר לבטל את המחסור. בחברה המודרנית, המתועשת והטכנולוגית, אפשר, מבחינה עקרונית, ליצור מצב שבו "יש מספיק לכולם" ובכל זאת המחסור נשמר ומלחמת הקיום נמשכת.

הפילוסופיה הבורגנית (בעיקר זו שהתפתחה באנגליה) כפרה בדרך כלל בתפיסה שעל פיה האדם הוא "זואון פוליטיקון", כלומר: יצור חברתי במהותו. ערעור זה על הנחת היסוד האריסטוטלית מנוסח באופן נחרץ כבר אצל הובס[884] והוא נמשך ממנו אל הוגים מרכזיים שיצרו את התשתית התיאורטית של הליברליזם. הוגים אלה תפסו את החברה רק כזירת התמודדות, שבה פועל כל אדם להשגת אינטרסים פרטיים והגנה עליהם. לדידם, האנטגוניזם החברתי אינו ביטוי מנוכר של המהות האנושית החברתית אלא הוא מאפיין בהכרח את מצבם של יצורים פרטיים במהותם, הנתונים בתוך מציאות חברתית של תלות הדדית. מרקס צדק בקביעתו (בעמודי המבוא של הגרונדריסה)[885] כי דימויים אלה אודות טבע האדם והחברה שיקפו בעצם מאפיינים חשובים של החברה הבורגנית, שהלכה והתעצבה באירופה למן המאה ה־16 וביתר שאת מאז המאה ה־18. תפיסת האדם כיצור פרטי במהותו, ותפיסת החברה כהסכם לשיתוף פעולה בין פרטים אנטגוניסטים, תאמו את החברה הבורגנית, שביסודה הקניין הפרטי, חילופי הסחורות, הניצול ו"התחרות החופשית". הם תאמו מבנה פוליטי שבו הפוליטיקה היא זירת מאבק בין אינדיווידואלים שווים, חופשים ואנטגוניסטים. לעומת זאת, הפילוסופיה הסוציאליסטית והקומוניסטית, משהגיעה לבשלות (כלומר, בערך מאמצע המאה ה־19) דבקה בהשקפה האריסטוטאלית על מהות האדם כ"זואון פוליטיקון". על פי פילוסופיה זו האדם מתקיים באופן חברתי, מהותו האנושית היא חברתית והוא משיג את ישותו האינדיווידואלית רק מתוך הקשר חברתי. לפיכך, אין טעם לערער על החברתיות של האדם, אך יש טעם לבחון את האופן ההיסטורי־קונקרטי שבו באה לידי ביטוי החברתיות – באיזו מידה אופן זה הוא מנוכר או אותנטי. הפילוסופים של הבורגנות שהוזכרו לעיל הניחו שהחברתיות אינה תכונה

מהותית של האדם ושהאנטגוניזם הוא תכונה מהותית של החברתיות. הסוציאליזם גרס שהחברתיות היא תכונה מהותית של האדם ושהאנטגוניזם החברתי אינו תכונה מהותית של החברתיות.

התרומה ההיסטורית המכרעת של הבורגנות, על היבטיה הכלכליים, הפוליטיים והאידיאולוגיים, היא, לפי מרקס, שחרור האדם מכבלי השיתופיות הכפויה שאפיינה את החברה האנושית בדורות קודמים – ההשתייכות הכמו־טבעית לשבט, לעדה, למסגרות ההשתייכות הפיאודליות וכו'. ואולם, התכלית ההיסטורית של שחרור זה אינה ביטול השיתופיות, אלא ביטול הדפוס הכפוי שלה והחלפתו בדפוס חברתי של שיתופיות מתוך חירות. זו התכלית שאותה צריך הסוציאליזם להגשים. לתכלית זו מתאימים דפוסי פעילות ציבורית השונים מאלה של הפוליטיקה הבורגנית המנוכרת. המִנהל הציבורי, בחברה חופשית, אמור לאבד את אופיו כמכשיר של דיכוי ולהפוך לאמצעי של חירות – לקדם את ההתפתחות החופשית של כל פרט ושל הכלל. ואולם, במובן עמוק יותר, הנהלת ענייני הציבור אמורה להשתחרר מאופיה האינסטרומנטלי ולהפוך, כלשונו של מרקס בהקשר שונה במקצת, ל"אחד מביטויי החיים ולאחד האופנים של רכישת החיים האנושיים".[886] כאן אנו רואים את הקשר הפנימי של הפוליטיקה המהפכנית לאוטופיה הקומונלית: העיצוב המשותף של החיים, הנוצר באורח ספונטני ואינו נשען על כלכלת ניצול ועל יחסים חברתיים מנוכרים – הוא מה שמתגשם, בקנה מידה קטן, בקהילה השיתופית שעליה דיברו לנדאואר ובובר. מכאן, שבאוטופיה הקומונלית רואה הפוליטיקה המהפכנית את התכלית של הפעילות הפוליטית. רק באוטופיה, הממומשת כקהילה שיתופית, מתגשם בפועל, אם גם בצורה מוגבלת, האידיאל האריסטוטלי של "החיים הטובים" כחיים פוליטיים.

ניתן לומר, אפוא, שבחברה החופשית אמורות להתלכד האוטופיה והפוליטיקה. ליתר דיוק, שתיהן אמורות להתבטל באופן דיאלקטי. הפוליטיקה תאבד את אופיה המנוכר והאנטגוניסטי. האוטופיה השיתופית כבר לא תהיה תופעה ספורדית, מקומית ומוגבלת המנוגדת לכלל החברה. במקום פוליטיקה מנוכרת ואוטופיות קטנות ומבודדות תתהווה מציאות חברתית חדשה, פוליטית־אוטופית: קהילות של אנשים חופשים הפועלים במשותף לעיצוב חייהם הציבוריים; עיצוב החיים הציבוריים כחלק ממכלול פעילות החיים של אנשים חופשים המאורגנים בקהילות שיתופיות.

האוטופיה והפוליטיקה אמורות להתלכד ולהתבטל דיאלקטית בחברת העתיד החופשית, אבל הן נפרדות זו מזו ואף מנוגדות זו לזו, בחברת ההווה המנוכרת. ניגוד זה אינו מקרי: העוינות הנודעת מצדה של הפוליטיקה השמאלנית כלפי פרויקטים אוטופיסטיים והעוינות הנודעת מצדם של חברי קהילות שיתופיות אוטופיסטיות כלפי הפוליטיקה השמאלנית – לשתיהן סיבות עקרוניות. הפוליטיקה עוסקת בעולם הזה ובצדק היא חושדת בפרויקטים אוטופיסטיים שהם בגדר בריחה מן המציאות, נטישת המאבק הכללי לטובת שחרור פרטי ומוגבל או פשוט עיסוק עקר בבניית "מגדלים פורחים באוויר" – עיסוק שאינו עשוי להביא תיקון למציאות החברתית האומללה. מן ההיסטוריה המודרנית וגם הטרום־מודרנית מוכרות קהילות שיתופיות רבות, מסוגים

וממינים שונים, שהיו נגועות במאפיינים אלה. לעומת זאת, האוטופיה, העוסקת בבנייה בפועל של מציאות חברתית אלטרנטיבית חושדת בפוליטיקה הסוציאליסטית, שיותר משהיא מכוונת לשינוי מהותי של הסדר הקיים, היא מקבלת על עצמה את חוקיו של סדר זה. הסוציאליזם הפוליטי חשוד בכך שהיסוד הפוליטי גובר בתוכו על היסוד הסוציאליסטי – שהשאיפה לשינוי מהותי בסדרים החברתיים נותרת רק כרטוריקה, שאף ממנה מתנערים לפעמים, בעוד שהפרקסיס הפוליטי הממשי משתלב לחלוטין ביחסים הפוליטיים הקיימים. אף כאן אפשר לומר שתולדותיהן של רבות מתנועות השמאל הפוליטי במאה ה־20 מבססות חשד זה; היש צורך להצביע במפורש על "מפלגת העבודה" הישראלית או על "מפלגת הלייבור" הבריטית כדוגמאות מובהקות?

שני כיווני הביקורת מוצדקים במידה רבה. אבל הנתק שבין הפוליטיקה לאוטופיה, שהוא תולדת הביקורות האלה, הוא גם גורם סיבתי בתהליך העושה את הביקורות למוצדקות. דווקא ככל שהיא מתנתקת מן הפרקסיס הפוליטי מקבלת האוטופיה את המאפיינים שהביקורת הפוליטית מייחסת לה – בריחה, שחרור פרטי בלבד, "מגדלים פורחים באוויר". דווקא ככל שהיא מתנתקת מן האוטופיה, לובשת הפוליטיקה הסוציאליסטית את הדמות שהביקורת האוטופיסטית משווה לה – פרקסיס המשוקע בסדר החברתי הקיים ומוותר על הניסיון להפוך אותו. ככל שמתנתקת האוטופיה מן המציאות החברתית הקיימת, היא חדלה להיות מהפכנית – היא מאבדת את הקשר המעשי, המוחשי והקונקרטי שלה אל השאיפה לשחרור חברתי כולל. ככל שמסתגר המאבק הפוליטי לשחרור בגבולות הסדר החברתי השליט, חדל גם הוא להיות מהפכני, בדיוק באותו מובן. מכאן שקשר פעיל של השפעה הדדית בין שני הקטבים חיוני לא רק לאחר המהפכה, כששניהם יתבטלו דיאלקטית בסינתזה חדשה – הוא חיוני גם בדרך אל המהפכה, כדי לממש את המהפכה.

על אף הצלחות מסוימות שהיו לסוציאליזם המהפכני במאות ה־19 וה־20, אין להכחיש שהוא נכשל בהשגת המטרה שהציב לעצמו – טרנספורמציה חברתית עמוקה ומקיפה, שתעביר את החברה האנושית לשלב היסטורי חדש, להגשמה מלאה יותר של חירות האדם. הקפיטליזם, שביסודו יחסים סחורתיים, אנטגוניזם חברתי ופוליטיקה מנוכרת, לא זו בלבד שלא בוטל אלא אף העמיק את אחיזתו. ייתכן, שכישלון הסוציאליזם המהפכני במאה ה־20 קשור, בין שאר גורמים, גם בכך שההגות והמעשה הסוציאליסטיים לא הצליחו ליצור את אחדות הניגודים פוליטיקה־אוטופיה ולשמרה כמתח דיאלקטי פורה. כמובן, גם כאן לפנינו יחס גומלין: ככל שנחלשה הדיאלקטיקה הפנימית של אוטופיה ופוליטיקה בתנועות המהפכניות, כן הלך וגבר חוסר האונים שלהן לחולל שינוי איכותי במציאות החברתית; ככל שגבר חוסר האונים שלהן, כן פחתה הסובלנות ההדדית שבין היסודות הפוליטיים ליסודות האוטופיים של הסוציאליזם, והתחזקה הנטייה לבחור בחירה דיכוטומית באחד משני הקטבים.[887]

את הנטייה לשבירתו של הקשר הדיאלקטי אוטופיה־פוליטיקה בתנועות שחתרו לשחרור החברה, אפשר להמחיש בכמה דוגמאות הלקוחות מזירות היסטוריות שונות. כך, למשל, בובר הצביע על המהפכה הקומוניסטית ברוסיה כעל שעת כושר היסטורית

שהוחמצה, בגלל הריכוזיות הפוליטית החמורה שהפעילה המפלגה הבולשוויקית לאחר הניצחון המהפכני.[888] ריכוזיות זו דיכאה, לדברי בובר, את המוסדות השיתופיים המסורתיים שהיו קיימים ברוסיה לפני המהפכה ובוודאי שלא הביאה לבנייתה של החברה הקומוניסטית כ"קהילה של קהילות" שיתופיות.

דוגמה היסטורית אחרת, שונה למדי מבחינת התנאים ההיסטוריים והאקלים החברתי, מהוות תנועות "השמאל החדש" בארצות הברית בשנות השישים והשבעים. גם כאן לא הצליחו אנשי השמאל לאחוז בו־זמנית בקוטב הפוליטי ובזה האוטופיסטי.[889] במידה יתרה היה מקורן של תנועות השמאל החדש בארצות הברית בתנועה לזכויות האזרח של שנות החמישים, והן נשאו את חותמה הפוליטי של תנועה זו. פעולותיהן היו פוליטיות במובהק: הפגנות, שביתות שֶׁבֶת, מצעדי מחאה וכד׳. בדרך כלל היו אלה פעולות שוללניות, ספורדיות וקצרות טווח ונעדר מהן היסוד הקונסטרוקטיבי של בניית חברה חלופית. המרכיב ההיפי־בוהמיאני של התנועה – שהיה בראשיתו א־פוליטי במידה יתרה, ועסק בעיצובו של אורח חיים חלופי (אם כי באופן ספורדי למדי, ובדרך כלל גם לא מתוך מגמה שיתופית־סוציאליסטית) – הצטרף לשמאל החדש רק לאחר שעבר תהליך עמוק של פוליטיזציה, בלחץ הרדיפות הממסדיות והמשטרתיות. השלב הפוליטי של התנועה הגיע לשיאו בהתנגשויות עם כוחות הסדר בסוף שנות השישים, למשל, בוועידת המפלגה הדמוקרטית בשיקגו. הדיכוי בידי המדינה וכישלונן הפוליטי של תנועות השמאל החדש הולידו תסכול. חלק קטן מן הפעילים שמרו אמונים למאבק הפוליטי, אך הפנו אותו לכיוונים מחתרתיים אלימים. אצל רבים אחרים נבעה מן התסכול מגמה אחרת – מגמה של בריחה מן המאבק הפוליטי, מן המציאות האורבנית, מן הציוויליזציה החולה עצמה. את מקומו של האקטיביזם הפוליטי תפס רעיון חדש – הקומונה השיתופית. אלפי קומונות כאלה הוקמו ברחבי ארצות הברית בתקופה שמסתיו 1967 ועד אמצע שנות השבעים. רי מנגו, שהיה שותף פעיל בכל שלביה וביטוייה של אותה תנועה כתב בראשית שנות השבעים: "הנה שיעור... שאותו למדתי בתקופת חיי: אידיאלים אינם ניתנים למיסוד. הדרך ה׳שאפתנית׳ ביותר להפוך את האידיאלים שלך למעשים... היא בחייך הפרטיים".[890] אידיאלים אינם ניתנים למיסוד, כלומר, אינם עשויים להפוך לפרוגרמה פוליטית. והמסקנה שאותה הסיק מנגו מן הלקח הזה:

> המילה "ורמונט" הופיעה במחשבותינו כמעט בבת אחת. ורמונט! האינכם רואים? חווה חקלאית קומונלית וחופשית, רחבה, נקייה ובריאה, בסגנון המאה ה־19, בהרים גבוהים וירוקים! מקום שבו נשוב ונתכנס, חופשיים מן האוויר הרעיל של וושינגטון, ומן המלאכותיות חסרת הערך של אמריקה האורבנית, המסריחה, מעוררת החלחלה.[891]

הדברים שלעיל הם ביטוי ספציפי למגמה כללית – שניתן לקבוע אותה במידה סבירה של דיוק, אם כי, כמובן, בהכללה מסוימת: השמאל החדש באמריקה חדל להיות פוליטי עד כמה שנעשה קומונלי; הוא הפך לקומונלי בעקבות כישלונותיו בתחום

הפוליטיקה. כאמור, הנסיבות ההיסטוריות של תנועות שנות השישים בארצות הברית מיוחדות להן, אבל נראה כי מקרה קונקרטי זה מלמד גם על מגמה כללית: תנועות קומונליות־אוטופיסטיות נוטות לנער חוצנן מן הפוליטיקה, מעשה הכרוך לא פעם בהסתלקות טוטאלית מכל גילוייה של החברה הקיימת, נסיגה מן הציוויליזציה ומן המאבק על עתיד הציוויליזציה. כפי שנאמר קודם, המאפיין המהותי של הפוליטיקה, ובמיוחד של הפוליטיקה הסוציאליסטית, הוא המאבק על דמותה של החברה כולה. הבריחה מן הפוליטיקה אל הקומונה האוטופיסטית כמוה כהתכנסות בחיפוש פתרון פרטי למשבר – ובהקשר זה אין חשיבות גדולה לשאלה האם מחפשים פתרון פרטי־אישי או פרטי־קבוצתי.

ההסתלקות אל "העולם הפרטי" לא מלווה בהכרח בהסתלקות מן הרטוריקה של "דאגה לכלל". אבל אם אין ביטוי ממשי, פרקטי, לדאגה זו, יש לחשוד בה שאין היא אלא כסות רטורית, המעניקה לוויית חן למעשה פרטי, מתבדל ומסתגר. יתר על כן, את המתח שבין הפוליטיקה לאוטופיה אפשר גם לבטל ביטול־לכאורה בלבד, אם מציגים את ההסתגרות האוטופיסטית כמוצאה האחרון של הפוליטיקה, כפרקסיס הפוליטי היחידי האפשרי. ככל שהמאבק הפוליטי הישיר נראה כושל וחסר אונים יותר, כך השקפות מעין אלה, המציגות מעין אסטרטגיה עקיפה, צוברות יוקרה. התבוסה הפוליטית המוחלטת במציאות המיידית, תתורגם, על דרך ההגשמה האוטופיסטית, לניצחון בטווח הארוך, בעתיד שכרגע אינו נראה לעין. הקבוצות השיתופיות ישמשו, בעידן החושך שסביבנו, "נושאי הגחלת" של אש החירות, שתוצת מחדש בימים טובים יותר.[892]

על רקע מגמות א־פוליטיות כאלה, מוצהרות או מוסוות, יש להבין את עמדתם העיקשת של הוגים סוציאליסטים כגון מרקוזה בזכות המאבק הפוליטי. אבל, כפי שראינו, הסוציאליזם הפוליטי נכשל בבעיה ההפוכה, שנוכל לכנותה "א־אוטופיות" (על משקל "א־פוליטיות"): הוא נוטה להסתגר בגבולות הפרקסיס הפוליטי המנוכר הקיים, בין אם באופן "ממסדי" ובין אם באופן של מחאה חוץ־ממסדית, ואינו מציב לו אלטרנטיבה ממשית, בדמות הגשמות קונקרטיות של הוויה חברתית אפשרית אחרת. מגמה זו של הסוציאליזם הפוליטי, שראשיתה במאה ה־19, נמשכה במחצית השנייה של המאה ה־20, גם כשהעוינות כלפי האוטופיה נחלשה ואף הוחלפה (כמו אצל מרקוזה) בעמדה מוצהרת של "שיבה מרקסיסטית אל האוטופיה". נראה, אפוא, שסינתזה מתמידה, פעילה ויוצרת, בין אוטופיה סוציאליסטית לפוליטיקה סוציאליסטית היא קשה להשגה ממש כשם שהיא חיונית למאבק השחרור.

פרק 14

"חצרו של קיבוץ" – דרכה של התנועה הקיבוצית בין פוליטיקה לאוטופיה

במהלך הדיון שנפרשׂ בפרקים הקודמים הוזכרה פה ושם, במפורש או ברמז, התופעה הקומונלית המיוחדת שנוצרה בארץ ישראל: התנועה הקיבוצית. עתה אציב תופעה זו במוקד הדיון. האם יכולה התיאוריה שפותחה כאן לספק כלים להבנת תופעת הקיבוץ? האם היא יכולה להסביר את הצלחתו של הקיבוץ בדורות קודמים? האם היא יכולה להסביר את כישלונו בדורנו? וחשוב מכול – האם יכולה התיאוריה להציע כיוונים מעשיים של תיקון?*

במבט ראשון נראה כי הקיבוץ הוא הגשמה היסטורית קונקרטית של הסוציאליזם האוטופיסטי־קומונלי – אחת משתי המגמות הסוציאליסטיות העקרוניות שנידונו כאן. בובר, שהגותו משמשת בספר זה ציר מרכזי, עמד בקשרים קרובים עם התנועה הקיבוצית. בספרו **נתיבות באוטופיה** כינה את הקיבוץ "אי־כישלון למופת". יש להדגיש, עם זאת, שהקיבוץ לא התהווה כהגשמה מעשית של הגותו של תיאורטיקן זה או אחר, הוא היה פרי יוזמתם של חלוצים וחלוצות, תגובה לאירועי הזמן ולדרישות הזמן. דווקא זה היה אחד היתרונות שבובר מצא בו[893] (בובר, כמו מרקס, הסתייג מן האוטופיזם ה"קלאסי" כמו זה של פורייה, שהמציא תוכניות מפורטות למושבות סוציאליסטיות). כן יש לומר, שחברי הקיבוצים לא ששו לזהות את הפרויקט השיתופי

---

* הדברים הכתובים להלן אינם בבחינת מחקר היסטורי דקדקני; הם יותר מסה מאשר מחקר, וכוחם יפה, אם בכלל, כדיון כללי ומופשט המשרטט את "התמונה הגדולה" מבלי לרדת לפרטיהן של התופעות.

שלהם כ"אוטופיה". הסיבה העיקרית לכך היתה, בוודאי, המשמעות המקובלת שנקשרה למושג זה – מעין "מגדל הפורח באוויר". אבל ההסתייגות היתה קשורה גם בעוינות כלפי האוטופיזם במחנה המרקסיסטי. הקיבוצים, אותה דוגמה מובהקת לכאורה של סוציאליזם קומונלי, הזדהו, לפחות בראשית דרכם, דווקא עם המחנה ההולך מחיל אל חיל באותה עת של הסוציאליזם המרקסיסטי, וההנהגה האידיאולוגית של התנועות הקיבוציות אימצה את הז'רגון המרקסיסטי ואת עקרונות היסוד של המרקסיזם.[894] בחינת דרכו של הקיבוץ בין האוטופיה (בובר) לפוליטיקה (מרקס) חושפת, אפוא, תמונה מורכבת יותר מזו המתגלה במבט ראשון.

הקיבוץ הוא תופעה מוזרה. הוא חריג הן בנוף הקומונלי והן בנוף הסוציאליזם הפוליטי, שהמרקסיזם הוא מייצגו המובהק. הקיבוץ הציג שילוב מורכב בין עמדות סוציאליסטיות ואף מרקסיסטיות לבין פרקסיס אוטופיסטי של בניית קהילה, הקמת כפרים שיתופיים באזורי הספר והתייצבות בחוד החנית של תנועה לאומית, התנועה הציונית. מורכבות זו הובילה לא מעט חוקרים למסקנות תמוהות, ובכלל זה המסקנה שהקיבוץ לא היה כלל הגשמה של סוציאליזם, אלא כוח משימה להגשמת השאיפות הלאומיות של הציונות.[895] הדרך הפשוטה ביותר להפריך את המסקנות האלה היא להצביע על האופן שבו דיברו, כתבו והתפלמסו המנהיגים הרעיוניים של התנועה הקיבוצית. להם עצמם לא היה ספק כי הם סוציאליסטים והלאומיות לא נתפסה בעיניהם כסותרת את הסוציאליזם אלא כמשולבת בו. "סינתזה דיאלקטית בין ציונות לסוציאליזם", קרא לכך יצחק טבנקין, מנהיג "הקיבוץ המאוחד" ובקיבוצי "השומר הצעיר" דיברו על "אחדות אורגנית". חברי הקיבוצים ראו את עצמם כחיל החלוץ של הלאומיות היהודית ושל הסוציאליזם היהודי גם יחד. לאמיתו של דבר, הם כמעט לא הבחינו בין השניים. יתר על כן, הם תפסו עצמם כתכלית ציונית-סוציאליסטית וכמכשיר ציוני-סוציאליסטי בעת ובעונה אחת. הנה כך מנוסחים הדברים במסמך היסודות של "הקיבוץ המאוחד", שאושר ב־1927:

> הקיבוץ הנו צורת חיים בעלת ערך עצמי, מכשיר הכיבוש, היצירה והמלחמה של מעמד הפועלים העברי בא"י ומגשים מאווייו ותפקידיו החלוציים־לאומיים־מעמדיים; בתור כזה הוא קשור במגמתו הרעיונית והחינוכית עם התנועה הציונית הסוציאליסטית של פועלי ארץ ישראל.[896]

באותה שנה עצמה כתבה התנועה האחות, "הקיבוץ הארצי השומר הצעיר", את הדברים הבאים במצע הרעיוני שלה:

> הקיבוץ הארצי, בתור חלק של התנועה הקיבוצית בארץ, רואה בצורה הקיבוצית את:
>
> 1. התאים החלוציים של החברה החדשה;
> 2. המכשיר הקונסטרוקטיבי של מעמד הפועלים העבריים;
> 3. המכשיר לקליטת עליה עברית עובדת;
> 4. המשען למלחמת המעמד.[897]

הדברים ברורים ומפורשים, אם כן. אלה הן רק שתי דוגמאות, מתוך השפע הנמצא בכתבים הרלוונטיים. כמעט אין עמוד או פסקה בהגותם של ראשוני הקיבוצים ובמצעים הרעיוניים שניסחו שאינם ביטוי נחרץ למחויבות הסוציאליסטית והלאומית גם יחד של התנועה הקיבוצית.

אפשר לטעון שהקיבוצים נכשלו בהגשמת הסוציאליזם. זו טענה לגיטימית, אם כי נדמה שהתנועה הקיבוצית אינה התנועה הסוציאליסטית היחידה במאה ה־20 החשופה לביקורת כזאת. אפשר גם לטעון שכוונותיהם הסוציאליסטיות של חברי הקיבוצים הובילו לתוצאות בלתי סוציאליסטיות ואולי אנטי־סוציאליסטיות. ואולם, נראה שקשה לקבל ברצינות את הטענה שחברי התנועה הקיבוצית ומנהיגיה טעו בעקביות בהבנת עצמם כשזיהו עצמם כסוציאליסטים או שהיו עסוקים בפרויקט נרחב של הונאה עצמית. לפחות חלק מן המוטיבציה לקביעה כי הקיבוצים לא היו מעולם סוציאליסטיים היא אידיאולוגית: היא באה מקרב חוגים אנטי־ציוניים, המזהים את הקיבוצים כציוניים, את הציונות כפרויקט שעיקרו נישול הערבים הפלסטינים ואת ההתנגדות לנישול זה – נישול אמיתי או מדומה – כתוכן המרכזי של הסוציאליזם הישראלי. אי־אפשר לערער ברצינות על הקביעה האומרת כי התנועה הקיבוצית היתה חלק מן הציונות, אבל אפשר גם אפשר לערער על שתי הטענות הנוספות שהוצגו לעיל.

ואולם, ההזדהות של הקיבוצים עם הפרויקט הלאומי של הציונות לא היתה הסיבה היחידה לבלבול שעוררה תופעת הקיבוץ בקרב אלה שהחזיקו בתיאוריות הסוציאליסטיות הקלאסיות, ובפרט אלה המרקסיסטיות של סוף המאה ה־19 וראשית המאה ה־20. הציונות של הקיבוצים קשורה לבלי הפרד במושג אחר שהיה עיקר ויסוד לתנועה הקיבוצית, ויצר קשיים ניכרים בהבנת הקיבוץ אצל סוציאליסטים מן האגף המרקסיסטי. כוונתי למושג הקונסטרוקטיביזם.

מאז ראשית הדרך תפסו עצמן התנועות הקיבוציות כתנועות קונסטרוקטיביות. המטרה העיקרית שניצבה לנגד עיניהן היתה משימת הבנייה של חברה יהודית שיתופית, של כלכלה שיתופית, של מערכות ייצור שיתופיות, של תרבות שיתופית. הקונסטרוקטיביזם הסוציאליסטי של התנועה הקיבוצית התאים בהחלט לתפיסת הסוציאליזם הקומונלי של לנדאואר על אודות בובר אך נמצא בניגוד בולט לתיאוריה המהפכנית המרקסיסטית המקובלת באירופה, שעל פיה חייב שלב המאבק הפוליטי השוללני להקדים בסוציאליזם את השלב הקונסטרוקטיבי של בניית חברת העתיד. שיבוצו של הקונסטרוקטיביזם הציוני־סוציאליסטי במסגרת המחנה המרקסיסטי היה, אפוא, טעון הסבר. מנהיגיה הרעיוניים של התנועה הקיבוצית השקיעו מאמצים רבים בניסוחו של הסבר כזה. קווי המתאר שלו מוכרים וידועים. בארץ ישראל, כך נטען, נוצרו תנאים היסטוריים מיוחדים, המאפשרים "לדלג" על שלב המאבק הסוציאליסטי ולהתחיל ישירות בשלב הבנייה. המוסדות החברתיים, הכלכליים והפוליטיים של הבורגנות, שנגדם צריך הסוציאליזם לערוך את מלחמתו באירופה, אינם קיימים בארץ ישראל. במקום להילחם במוסדות של חברה בורגנית שאינה קיימת, יכולים הסוציאליסטים הציונים להגשים מיד את מה שאמור, על פי מרקס, להתחיל רק לאחר הניצחון במהפכה הפוליטית.

הקיבוצים היו, אם כן, תאים של מפעל בנייה סוציאליסטי־אוטופיסטי, התופסים את עצמם כחלק, אם גם נבדל ומיוחד, מן המחנה המהפכני המרקסיסטי. לכן היו "עוף מוזר" בשני המחנות גם יחד. האוטופיזם־הקומונלי שלהם ייחד אותם במחנה הסוציאליזם־המהפכני הפוליטי והמושגים המרקסיסטיים שבהם דגלו, יחד עם המעורבות הפוליטית העמוקה שגילו, הבדילו את התנועה הקיבוצית מתנועות קומונליות אחרות, שבדרך כלל לא גילו אהדה גדולה למרקסיזם וגם לא נטו לעסוק בפוליטיקה.

התנועה הקיבוצית, כשדנים עליה במונחי התיאוריות הסוציאליסטיות הקלאסיות, היא תופעה מבלבלת או מבולבלת. לטענתי, בלבול תיאורטי זה עשוי להיפתר אם נתבונן על הקיבוץ בעזרת הכלים התיאורטיים שהוצגו בספר זה. הקיבוץ לא היה הגשמת חזונו הקומונלי של לנדאואר, על אודות כפרים שיתופיים המנותקים מן העיר, מן המדינה ומן הקפיטליזם. ודאי שלא היה כוח משימה מהפכני־פוליטי בסגנון המרקסיזם הלניניסטי. הקיבוץ היה סינתזה דיאלקטית בין אוטופיה־קומונלית לסוציאליזם־פוליטי. הסינתזה הזאת היתה מקור כוחה של התנועה הקיבוצית והיא עומדת ביסוד ההצלחה ההיסטורית המרשימה של תנועה זו. ואולם, גם בתנועה הקיבוצית נשבר לבסוף הקשר הדיאלקטי שבין פוליטיקה לאוטופיה, ושברונו של הקיבוץ בזמננו קשור בשברונה של הדיאלקטיקה.

הסינתזה שבין אוטופיה־קומונלית לפוליטיקה התבטאה בדמות ששיוותה התנועה הקיבוצית לשני קצוותיו של הקשר הדיאלקטי: הן לאוטופיה והן לפוליטיקה שלה. הקומונה האוטופית הקיבוצית לא שאפה (בתחילה) לנתק עצמה מגורלו של העם היהודי ושל הציבור הישראלי (בהמשך הדרך) – היא שאפה להשפיע על גורל זה ולעצבו. ממילא לא נבנו הקומונות הקיבוציות כתאים מתבדלים ומסתגרים אלא כקבוצות המעורבות בחברה הישראלית ושתופסות עצמן לא רק כ"תכלית לעצמן" או כ"מעטים מאושרים", אלא גם כבעלות שליחות חברתית. לכך היתה כמובן השלכה ישירה על הפוליטיקה הקיבוצית. תנועה קומונלית מתפתחת, מעורבת ומשפיעה ממין זה אינה יכולה להיבנות ללא מעורבות פוליטית. ואולם, משימתם הפוליטית של החלוצים הסוציאליסטים היתה, מבחינה מסוימת, קלה מזו שנצבה בפני מהפכנים סוציאליסטים באירופה: את מוקדי הכוח הפוליטיים של היישוב היהודי בארץ ישראל לא היה צריך לתפוס אלא ליצור. הסוציאליסטים הציונים לא מצאו לפניהם בארץ ישראל ממסד פוליטי רב־שנים ואיתן שיש להתגונן מפניו. במידה יתרה ניתנה להם ההזדמנות להיות בוניו של הממסד הפוליטי. ההסבר התיאורטי שהציעו אנשי הקיבוץ לקונסטרוקטיביזם, גם אם לא היה הסבר מספק, בוודאי לא היה מופרך. הדילמה שבין אוטופיה לפוליטיקה, הברירה שבין יצירת תאיו החברתיים של עולם המחר לבין מאבק על מוקדי הכוח של החברה הקיימת – ברירה זו לא היתה, במקרה הציוני, חדה וחותכת. אפשר לומר, כי מבחינתם של ראשוני החלוצים בנייתו של העולם הזה היתה, בעצם, בנייתו של עולם המחר. משום כך הפעולה האוטופיסטית (כלומר: הקמת הקהילות השיתופיות) והפעולה הפוליטית (כלומר: ההכוונה של מוקדי הכוח החברתיים ואחר כך המדיניים) הופיעו מלכתחילה כשהן שלובות זו בזו, לעתים עד

כדי טשטוש הגבולות ביניהן. קשה מאוד לסווג את "הפועל הצעיר", "פועלי ציון", "גדוד העבודה" ואף את "השומר הצעיר" ו"הקיבוץ המאוחד" בראשית דרכם על פי הקטגוריות המוצעות בספר זה. קשה לקבוע אם הארגונים האלה הם תנועות התיישבות אוטופיסטיות או מפלגות פוליטיות. בדרך כלל הם מילאו את שני התפקידים גם יחד. קושי תיאורטי זה בסיווג מעיד דווקא על עוצמתה של הסינתזה הדיאלקטית שנוצרה בארץ ישראל בין היסודות המנוגדים.

מתוך שלל הטקסטים שבהם הסבירו חברי הקיבוצים לעצמם את אופיה המיוחד של הסיטואציה ההיסטורית שבה הם נתונים והאופי המיוחד של תפקידם הסוציאליסטי, אביא רק פסקה אחת מאת מאיר יערי, אחד משני המנהיגים הראשיים של תנועת השומר הצעיר:

> בארץ ישראל לא תתואר מלחמה מעמדית, שאינה משולבת בפעולה ההתיישבותית, וכן להפך. כדי למלא תפקידים כפולים אלה, לא די במכשירים האידיאולוגיים והארגוניים, היפים לתנועת פועלים בשאר ארצות. לתנועת הפועלים שלנו דרוש נושא חברתי, אשר מלבד היותו בעל הכרה מעמדית יהיה מחונן בכישרון לבנות ולהיבנות מחדש, דרושה לה יכולת קונסטרוקטיבית ותרבותית גדולה. חישול אותה היכולת, הכשרת נושא חברתי בשביל המפעל ההתיישבותי של תנועת הפועלים, סינתזה בין הפעולה ההתיישבותית היומיומית לבין הפעולה המעמדית – אלה הם היסודות שעליהם מושתתת תנועת השומר הצעיר. יותר מכל תנועה אחרת הבינונו, כי כדי ליצור יצירה לאומית וסוציאליסטית לא די בפעולה הארגונית והפוליטית שעוסקת בהן המפלגה, אלא דרושים קודם כול הכשרה וחינוך של נושא חברתי. הקו זה מציין את התפתחותנו במשך כל שנות קיומנו בארץ. התורה הזאת אינה מתחילה עם הקיבוץ הארצי. סינתזה זאת של תפקידים שונים אינה רגילה, אבל אין בה שמץ מערפליות אי־רציונלית. היא מחויבת מציאות. רק בדרך ההיסטורית הזאת יוכל מעמד הפועלים להוות את הנושא של השחרור הלאומי והסוציאלי.[898]

לכאורה היה, אפוא, מצבה של התנועה הקיבוצית שונה מהותית ממצבן של תנועות קומונליות ומפלגות סוציאליסטיות ברחבי העולם. אבל התמונה לא היתה כה פשוטה מלכתחילה ונעשתה מורכבת עוד יותר בהמשך. ההון היהודי, שזרם לארץ ישראל, ושימש את מפעל הבנייה הציוני, היה ברובו הון פרטי והעולים החדשים שהגיעו ארצה החל משנות השלושים לא החזיקו ברובם בהשקפה סוציאליסטית ולא השתייכו לתנועות הקומונליות. מעשור לעשור היה ברור יותר, כי החברה היהודית החדשה ההולכת ומתהווה בישראל מתעצבת, מבחינה כלכלית, כמשק קפיטליסטי "רגיל". ב־1945 יכול היה יוסף רבינוביץ', איש "הקיבוץ המאוחד", לקבוע כי הקומונה הארץ ישראלית "מייחדת את תנועת הפועלים בארץ משאר תנועות הפועלים שבעולם, והיא נבנית ומתגשמת בתוך משטר קפיטליסטי אשר מסביב לה".[899] מגמה זו

אף התחזקה בגלי העלייה ההמונית שלאחר קום המדינה. ככל שגדל היישוב היהודי בארץ, וככל שקטן חלקה היחסי של ההתיישבות השיתופית, התרחב הפער שבין כלל האוכלוסייה ובין הקבוצות השיתופיות. כך תיאר זאת טבנקין:

עם קום מדינת ישראל באה עלייה המונית, נוהר ובא המון בית־ישראל, כמות שהוא... בעיני המוני העולים המתקבצים כיום מגלויותיהם – אנו, אנשי הקיבוץ, אנשים משונים אנו. יושבים בשדות ובחורשות, אוהבים הרים ואוויר חופשי. יהודים חדשים אנו, אחרים, והם אינם מבינים אותנו. אפשר אנו בעיניהם אנשי תנ"ך מחודש; אפשר דומים אנו בעינים לשאול וליהונתן, לגדעון ולשמשון – אבל הם רואים גם ספר של מרקס בידנו ליד התנ"ך, ודגל אדום ליד דגל הלאום. איננו אומרים רק "וגר זאב עם כבש", אלא גם מהפכה ואחוות עמים וחברה חדשה. הקיבוץ המאוחד הוא בן ישראל, אבל באותה שעה גם מהפכן בישראל.[900]

בדברים האלה יש ללא ספק מידה של התנשאות. אך קשה שלא לחוש גם את המצוקה ואת המבוכה, את התסכול מאובדן הקשר החי שבין חיל החלוץ הקיבוצי לבין עיקר המחנה. נתן אלתרמן, שלא היה חבר קיבוץ, ובדרך כלל גילה כלפי הקיבוץ יחס של הערצה רומנטית־סנטימנטלית, נתן ביטוי למצבו החדש של הקיבוץ במדינה הצעירה, במילים ששם בפיה של החצר הקיבוצית בשירו "חצרו של קיבוץ":

עוֹד אָמְרָה הִיא: עָמַדְתִּי כְּמוֹ צְרוּפָה
מִסִּיגָיו שֶׁל עַם שָׁב וּכְמוֹ חַיִץ בָּנִיתִי
בֵּין תְּחוּמִי לִתְחוּמוֹ. נִבְדְּלָה הַשָּׂפָה
וְלִבּוֹ לוֹ אוֹמֵר לְמַרְאַי: נָכְרִית הִיא.
וָאֶרְאֶה אֶת נִצְנוּץ שִׂנְאָתוֹ צוֹפָה
אֶל חַיֵּי הַבְּדֵלִים, חֲמָתוֹ רָאִיתִי,
עַל אֲשֶׁר, כְּאַחַת מִתְנַשְּׂאָה וְחוּצְפָּה,
מִמְּעִילַי, כִּבְיָכוֹל, רַבָּבוֹ מָחִיתִי.
אָךְ לְכָל מַעֲשֶׂה וּמְלָאכָה נְזוּפָה
– הוּא עֵדִי – בִּבְלִי אוֹמֶר שִׁכְמִי נָטִיתִי
אִם לְדַם אוֹ לְיֶזַע. עוֹמְסָה וּכְפוּפָה
לְפָנָיו רִאשׁוֹנָה בְּכָל סַעַר חָצִיתִי.
אִם הָיְתָה מִיָּמָיו לוֹ שִׁפְחָה חֲרוּפָה –
אֲנִי שִׁפְחָתוֹ הָיִיתִי.[901]

עם התרחבות הפער שבין הקיבוץ לחברה הכללית, התהווה פיצול בין הפעילות שבתוך גדר הקיבוץ, הפעולה האוטופיסטית, לבין הפעילות שמחוצה לו, אל כלל החברה הישראלית, הפעולה הפוליטית. לפיצול הזה היו מאפיינים אידיאולוגיים, מעשיים

ואף פרסונליים. מן הבחינה האידיאולוגית נוכל לומר, שהצמד ציונות וסוציאליזם, שבתחילה נתפס כ"אחדות אורגנית" או לפחות כ"סינתזה דיאלקטית", הופרד לשני מרכיבים נבדלים: התנועות הקיבוציות נשאו את דגל הציונות בתחום שמגדר הקיבוץ והחוצה – אל כלל החברה הישראלית – ואת דגל הסוציאליזם, השיתוף והשוויון, בתוך גבולן של הגדרות האלה. התנועה הקיבוצית לא "נטשה" את החברה הסובבת והסתגרה באוטופיה שלה, כפי שעשו אוטופיסטים במקומות ובזמנים אחרים. היא נשארה מעורבת באופן עמוק בחברה הישראלית. אבל הפעולה הפוליטית של התנועה הקיבוצית הלכה והתרחקה מן הפעולה האוטופיסטית שלה.

בתוך החברה הכללית עסקה תנועה זו בעיקר בהגשמתן של משימות לאומיות (תפקידי פיקוד בצבא, קליטת עלייה, חינוך במעברות וכו') מתוך הזדהות עמוקה עם הממסד השולט – גם כשהממסד הזה התרחק, והתרחקו המטרות שהציב לתנועה הקיבוצית, מן החזון הסוציאליסטי שהוגשם בתוך הקיבוצים פנימה. הוגיה של תנועת העבודה הציונית הציבו כבר בראשית הדרך את התביעה, כי בניינה של ארץ ישראל יהיה סוציאליסטי.[902] אבל במהלך מעשה הבניין הסכינו חברי הקבוצות והקיבוצים למעין "פשרה פונקציונלית" בעניין זה: בניינה של ארץ ישראל ייעשה בצורה ה"רגילה" שאפיינה מפלגות שמאל דמוקרטיות במוצאי מלחמת העולם השנייה. כלומר, ישראל תיבנה כמדינה דמוקרטית צנטרליסטית, המושתתת על עירוב בין כלכלת שוק לבין תכנון משקי החותר בין היתר לתעסוקה מלאה ולמידה של שוויון חברתי, והמעורבות העמוקה של הממשלה במשק תבטיח את הלכידות החברתית, תמנע היווצרותם של פערים גדולים מדי, תגן על זכויות העובדים ותבטיח את איכותם של שירותי הבריאות, החינוך והתרבות שכלל האזרחים ייהנו מהם. ואילו המטרה הגדולה של כינון חברה סוציאליסטית שיתופית, חברה המיישמת את עקרון החלוקה "מכל אחד כפי יכולתו, לכל אחד כפי צרכיו", תוגשם, לפחות בשלב היסטורי זה, רק בתוך גדרותיו של הקיבוץ. אפילו היחסים שבין קיבוצים שונים בני אותה תנועה נהפכו, בשלב מוקדם למדי, ללא יותר מאשר "יחסי שוק מרוסנים": בין קיבוץ לקיבוץ הועברו סחורות ושירותים בתיווכו של מנגנון השוק (דהיינו: קנייה ומכירה) ולא על פי עקרון החלוקה שהוזכר לעיל. הממסד התנועתי שימש כגורם מרסן וממתן ליחסי שוק אלה, באמצעות מסי החבר, גיוס הפעילים, העזרה לקיבוצים חדשים ומתקשים וכדומה, אך לא הציב להם אלטרנטיבה רדיקלית.

ייתכן ש"פשרה" זו היתה ביטוי לפרגמטיזם המפוכח שגילתה התנועה הקיבוצית יחד עם תנועת העבודה הציונית כולה, ופרגמטיזם הוא מאפיין מהותי של הפעולה הפוליטית. אבל הצבתן של מטרות שונות לפעילות בתוך הקיבוץ ומחוץ לקיבוץ פתחה פתח לשבירתו של הקשר הדיאלקטי שבין שני סוגי פעילות אלה. הקיבוץ לא ויתר על חזון הגשמתה של ציונות סוציאליסטית, אבל אט־אט השתרשה התפיסה כי את הציונות האמיתית, זו הסוציאליסטית, ואת הסוציאליזם האמיתי, הציוני, מגשימים רק בתוך הקיבוץ. מטרתה העליונה של הפעילות במוסדות המדינה (הפעילות הפוליטית) היא ליצור בשביל הקיבוצים תנאים "חיצוניים" להגשמתו של חזון זה. באופן פרדוקסלי,

דווקא הפרגמטיזם הפוליטי של התנועה הקיבוצית הפך כאן את הפוליטיקה לשפחתה של האוטופיה; אבל לא של האוטופיה ה"גדולה", אלא של התאים ההתיישבותיים האוטופיים, הנתונים בתהליך של הסתגרות. כבר ב־1957 התריע פנחס לבון, שהיה אז מזכ"ל ההסתדרות, על הסכנה הנשקפת ממגמה זו לקיבוצים:

> כאן אני מרשה לעצמי להעיר הערה צדדית בעניין... [ש]יש לו ערך־מה בקשר עם ראיית הנולד הרחוק יותר. כולנו מתפארים בחידוש הגדול שחידשה תנועתנו בשטח המשק החקלאי [השיתופי]. אולם עלינו לזכור שאם ילך ויתעמק הניגוד בין הצורות החברתיות בחיי החקלאות לבין צורות חייהם של רוב העובדים המרוכזים בעיר ובמושבה – בסופו של דבר מוכרחה המציאות החברתית העירונית להשפיע את השפעתה גם על החקלאות שלנו.[903]

14 שנים מאוחר יותר, כשהיה יצחק בן אהרון מזכ"ל ההסתדרות, הוא קרא לחברי הקיבוצים "לברוא את ההסתדרות מחדש". בעצם ביקש בן אהרון לברוא מחדש את מחויבותם הפעילה של חברי הקיבוצים למאבקים המקצועיים והמעמדיים של הפועלים השכירים העירונים. ברור מדבריו שהניגוד, שמפניו התריע לבון, לא נפתר אלא העמיק. רבים מן הקיבוצים העסיקו עובדים שכירים במפעליהם וכך יצרו ניגוד בלתי נסבל בין עמדתם האידיאולוגית, שהלכה ונחלשה, לבין האינטרס הכלכלי שלהם. גם אלה מן הקיבוצים שנמנעו מן העבודה השכירה, הלכו והתרחקו מהזדהות עם הפועל השכיר העירוני:

> באם נסכם פרק זה נוכל לומר, כי קיים מתח בין הפועל השכיר לבין הפועל בעל המשק העצמאי... הפרובלמטיקה הזו החריפה מאז פסק המתיישב להיות עובד שכיר ונעשה גם מעסיק של שכירים... מתוך כך נהפכה השותפות שבין השכירים להתיישבות, ללא ממשית. נפגשים יחד בוועידות ובמוסדות, אך כמעט ואין שותפות באינטרסים ולא כל שכן, שאין מעשים משותפים.
>
> בכל מעשי ההסתדרות הממשיים – ענייני שכר, עזרה הדדית, ענייני "חברת העובדים" וכו' – אנשי ההתיישבות הם בבחינת משקיפים. הדור הראשון בהתיישבות עוד נושא בו תחושת שותפות, כי היה שותף לעיצוב ההסתדרות. אך כל מי שלא היה שותף למעשה היסוד – הופך למשקיף. יש לו בעיות חמורות משלו, שההסתדרות אינה שותפה לפתרונן.
>
> כך צמחו והתפתחו שני עולמות כמעט נפרדים. סכנה גדולה היא העלולה להוביל לשואה. רבים מבני הדור השני והשלישי בקיבוץ מתחילים ליצור לעצמם קונספציות "עצמאיות", אגרריות־אינטרסנטיות־רכושניות, הנוגדות את האינטרסים של השכיר. מתהווה ניכור אף קרע. ראשיתם של אלה בחוסר השותפות החיונית היומיומית. על פער כזה אין מגשרים במילים... יש צורך במעשים של ממש, במבנים כוללים אבל מחייבים בתלות ובאחריות הדדית שבאינטרס הדדי.[904]

גם קריאתו של בן אהרון, כמו זו של לבון לפניו, נותרה ללא מענה. הפער שבין הקיבוץ לבין החברה הסובבת הלך והעמיק. כפי שמשתקף בדבריו של בן אהרון, לקרע הזה היתה גם השפעה על אופיה של האוטופיה הקומונלית הקיבוצית. ככל שהתנתקו חברי הקיבוצים מן השותפות עם הפועל העירוני והתקרבו, מבחינת מעמדם החברתי והכלכלי, למעמד בעלי הרכוש ואמצעי הייצור, הלכה ונעלמה התודעה הסוציאליסטית שלהם. גם כאן אפשר לומר שהסחף המדאיג, שבן אהרון הצביע עליו בתחילת שנות השבעים, הפך בעשורים הבאים לשיטפון גורף.

צמצומן של השאיפות האוטופיות אל תוך גבולותיו של הקיבוץ לווה במגמה מקבילה ומשלימה – סילוקה של הפוליטיקה אל מחוץ לגבולות האלה. תרומה גדולה לתהליך זה תרם, מן הסתם, הפילוג הגדול בתנועה הקיבוצית בראשית שנות החמישים. עד לפילוג היה העיסוק בשאלות של פוליטיקה לאומית חלק מאורח החיים הקיבוצי. בפילוג למדו חברי הקיבוצים שהפוליטיקה אינה בהכרח כלי שרת להגשמת האוטופיה הקהילתית. היא יכולה להיות גם כוח הרסני המפרק קהילות אוטופיסטיות. היא נתפסה, מעתה, בתור סכנה למרקם החברתי העדין של הקיבוץ.[905] המסקנה שהוסקה מן הטראומה הזאת, ביודעין או שלא ביודעין, היתה כי את ניהול הפוליטיקה הלאומית יש להשאיר מחוץ לבית ואת תפקידה של התנועה הקיבוצית בפוליטיקה יש להטיל על כתפיהם של קומץ פעילים. הנתק שבין האוטופיה לבין הפוליטיקה בתנועה הקיבוצית קיבל בדרך זו גם מאפיינים פרסונליים. הקשר הדיאלקטי המפרה בין הפעולה האוטופיסטית מבית לבין הפעולה הפוליטית מחוץ – הלך ונחלש.

בספרו **חלוצים במבוך הפוליטי**, כותב דוד זית:

> כל עוד שררה ביישוב ההכרה, שהחברה היהודית העתידה לקום תהיה... חברה צודקת ושוויונית יותר, ותהווה, במובנים מסוימים לפחות, אור לגויים, שאלת היחס בין הקיבוץ לבין החברה היהודית הסובבת אותו לא היתה חמורה. היא הלכה ונעשתה בעייתית וחמורה, ככל שהיישוב נעשה "נורמלי" יותר, ודומה יותר לשאר העמים ולהוויה הכלכלית והפוליטית המקובלת בעולם.[906]

טענה זו נכונה כשלעצמה, אך אין היא שלמה אם לא מביאים בחשבון גם את אחריותן של התנועות הקיבוציות ל"נורמליזציה" הקפיטליסטית של החברה הישראלית. הוויתור של הקיבוץ על המאבק בזירה הלאומית התגלה כמשגה היסטורי והוא אחת מן הסיבות לשברונה של התנועה הקיבוצית. מהר מדי נזנח החזון של עיצוב צורה סוציאליסטית־שיתופית לחברה הישראלית, וכיום החברה הישראלית היא זאת שמעצבת את פניו של הקיבוץ. בסוף שנות השישים התחיל תהליך אינטנסיבי של שינוי אופי החברה בישראל. הכלכלה הישראלית נהפכה, בתוך שלושה עשורים, מכלכלת שוק מרוסנת במתכונת הסוציאל־דמוקרטיה המערב אירופית לכלכלת מונופולים משולחת רסן. בזה אחר זה קרסו כל המנגנונים המוסתים של מדינת הרווחה וישראל נהפכה לחברה המקוטבת ביותר בעולם המערבי. האינטרסים של ההון הגדול תפסו את מקומו של האינטרס הציבורי. במבט כללי אפשר לומר כי התנועה הקיבוצית לא

פרק 15

סיכויי התמורה

האם קיים בימינו סיכוי ריאלי למהפכת שחרור רדיקלית? האם אפשר להתגבר על הקפיטליזם, על הניכור, על הניצול ועל הדיכוי ולכונן חברה אנושית של בני חורין? זו אינה השאלה הנכונה. כל ניסיון להשיב עליה יהיה לא רציונלי ויפליג אל מחוזות הדמיון. תשובה חיובית בוטחת על השאלה תהיה אוטופיה במובן הרע של המילה – סיפור בדים או מגדל פורח באוויר. אבל גם תשובה שלילית לשאלה לא ניתן לבסס על ניתוח רציונלי. תשובה כזאת רק תשקף את נטיותיו של המשיב, את חששותיו או תסכוליו. דיון על האפשרויות הריאליות לשחרור אינו מסתגר בגבולות המציאות הנתונה, אך גם אסור לו להפליג רחוק מדי ממנה. על הדיון להיערך בקו החזית של המציאות הקיימת, במקום שבו נפגשת המציאות עם האפשרות. יש לשאול על מה שאפשרי במסגרת המציאות כדי לשנות אותה. השאלה הנכונה תנוסח אפוא כך: האם אפשר לחולל בימינו תנועה חברתית גדלה, מתרחבת ומתחזקת, שתציג סינתזה חדשה בין פוליטיקה לאוטופיה, וביתר דיוק – בין פרקסיס סוציאליסטי פוליטי לבין בנייתן של קהילות שיתופיות? האם יש סיכוי לכך בישראל של ימינו?

בפרק הקודם חרגתי מן התחום המובהק של הפילוסופיה הפוליטית אל תחום המחקר ההיסטורי. כעת בדעתי להרחיק עוד יותר ממחוזות הפילוסופיה, ולהפנות את מבטי אל החברה הישראלית בימינו. אין זה מבט של מדען. אני דן כאן בתופעות ומגמות מן המציאות הישראלית המוכרות לי באופן אישי ושבמידה רבה אני משתתף בהן. כמה מהן נחקרו בעבר ונחקרות בהווה בכלים של הסוציולוגיה על ענפיה השונים. אבל הדברים שאציג להלן אינם מחקר כזה. הם בעיקרם התרשמות אישית שלי המושתתת על 20 שנות חיי הבוגרים בישראל, כבן קיבוץ, כחבר קיבוץ מסוג

חדש (קיבוץ עירוני),[907] כמדריך ומורה וכפעיל פוליטי במה שנהוג לכנות באחרונה בשם "השמאל החברתי".

בחברת זמננו, בעידן הכלכלה הגלובלית והפוליטיקה הגלובלית, צריך הדיון על האפשרויות האקטואליות של הסוציאליזם הישראלי להתייחס גם למגמות העולמיות, המשפיעות לעתים על הרמה הלוקאלית בעוצמה רבה יותר מן הכוחות המקומיים. ההכרח שהסוציאליזם יתארגן כתנועה גלובלית היה ידוע היטב כבר למרקס ולאנגלס, והוא ברור פי כמה בתקופתנו, שבה השלים הקפיטליזם את תהליך הגלובליזציה שלו. ואולם, למרות הדברים האלה, אמקד את דברי הבאים על סיכויי התמורה בחברה הישראלית. הסיבה הראשונה והפשוטה לכך היא ש"בתוך עמי אני יושב": איני בקיא מספיק בתמונה העולמית. אבל יש גם סיבה נוספת להתמקדות בלוקאלי: המקרה הישראלי עשוי להתגלות, עדיין, כ"מקרה מיוחד". במשך מאה שנים של ציונות נבנה בארץ ישראל אחד הפרויקטים המרשימים של סוציאליזם פוליטי וקומונלי גם יחד. אין עוררין על כך שהתנועה הקיבוצית, ועמה כל תנועת העבודה הציונית, ניצבת בדור האחרון בפני שבר עמוק, אבל שבר יכול לפעמים להביא לתחייה מחודשת. תנועת העבודה הציונית הורישה לחברה הישראלית בת זמננו מוסדות חברתיים חשובים: תנועות הנוער, למשל, והתנועה הקיבוצית עצמה, שעדיין קיימת על אף משבריה; היא הורישה לה מסורת ותיקה, תיאורטית ומעשית, של חיי שיתוף; היא הורישה לה אתוס חלוצי. אפשר שנגלה, במבט בוחן, כי האתוס הזה, המסורת הזו והמוסדות האלה עדיין יכולים לחולל צמיחה חדשה. וכמובן, יש לומר גם את ההפך: מסורת העבר עלולה להעיק כסיוט על הניסיונות החדשים.[908] היא עלולה להקשות על הופעתם או אף להצמיתם כליל.

היכן נחפש, אפוא, את הפוטנציאל הממשי להתחדשות סוציאליסטית, שתהא בעת ובעונה אחת פוליטית וקומונלית? ראשית נבחן את המקום שבו התממש פוטנציאל זה בעבר, את התנועה הקיבוצית. בשני העשורים האחרונים התחוללו במרבית הקיבוצים תהליכים של הפרטה כלכלית וחברתית מרחיקת לכת. בוטלו השוויון והשיתוף הכלכלי בין חברי הקיבוץ. היחסים הכלכליים בין החברים לבין עצמם, ובינם לבין הקיבוץ, אורגנו מחדש כיחסי שוק לכל דבר. הערבות ההדדית הועמדה על רף מינימלי הגבוה רק במעט, אם בכלל, מזה הנהוג בכל מדינה מודרנית בעלת מנגנונים מתפקדים של עזרה סוציאלית. לעתים לא נותרה מן הערבות אלא רטוריקה נמלצת. למרבה האירוניה, מקושטים תהליכי ההפרטה לא פעם בדגלי ה"קהילה" וה"קהילתיות". כך, למשל, כשמוקמות בתוך הקיבוץ שכונות של תושבים שאינם חברים, הן נקראות "הרחבה קהילתית". אבל המליצות לא יכולות להסתיר את המציאות. ההתפרקות הכלכלית מלווה כמעט תמיד בהתנערות מכל המאפיינים של קהילתיות אמיתית: תרבות משותפת, מעורבות חברתית, אחריות הדדית וכו'. יתר על כן, חלק גדול מן החברים בקיבוצים המופרטים חיים באווירה של תסכול, חשש וייאוש. את הקיבוצים האלה עלינו להוציא מרשימת סוכני השינוי הפוטנציאליים. קרוב לוודאי שלא כאן נמצא אנרגיות להחייאת פרויקט סוציאליסטי בחברה הישראלית. נהפוך הוא, ההצבעה על "כישלונם" של הקיבוצים הוא אחד מכלי הנשק האידיאולוגיים בידי אלה המנסים

להשליט בישראל משטר כלכלי, חברתי ותרבותי של קפיטליזם משולח רסן. חלק ממנהיגי הקיבוצים המופרטים הם חסידים נלהבים ושותפים פעילים של מגמה זו. הם חונים בשמחה בשוליו של מחנה הימין הכלכלי בישראל.

ואולם, לא כל הקיבוצים קיבלו על עצמם את הפרקסיס ואת האידיאולוגיה של הקפיטליזם. בערך שליש מן הקיבוצים בחרו להישאר "שיתופיים". קיבוצים אלה ממשיכים לקיים מידה גדולה מאוד של שיתוף, שוויון וערבות הדדית. לא מדובר בדבקות שמרנית במסורות הקיבוציות הישנות, מעין "נטורי קרתא" של התנועה הקיבוצית. חברי הקיבוצים השיתופיים מודעים היטב לצורך לעדכן ולרענן היבטים שונים של אורח החיים הקיבוצי. אלא שהרוח המנחה את תהליכי השינוי היא רוח השיתוף. רבים מן הקיבוצים האלה מציגים אלטרנטיבה לשממה החברתית והתרבותית שפשתה בקיבוצים המופרטים. מתקיימים בהם חיי חברה פעילים, יצירה תרבותית מקומית, ערבי חג ושאר מאפיינים של קהילה שיתופית חיה ודינמית. בקיבוצים האלה נשמר, במידה יתרה, דבר יקר ערך ונדיר, ההופך נדיר יותר ככל שהקפיטליזם משתלט על חיינו ועל מחשבותינו. דבר זה אפשר לכנותו בשם "שמחת השיתוף", והוא נשמת אפה של האוטופיה הקומונלית.

אבל לסינתזה הדיאלקטית שאת אפשרותה אנו בוחנים כאן יש גם קוטב פוליטי, ומבחינה זו המצב בקיבוצים – גם אלה השיתופיים – אינו מעודד. המעש הפוליטי הסוציאליסטי, וכן גם התיאוריה הסוציאליסטית, כמעט שנעלמו מחצרו של הקיבוץ והקיבוצים השיתופיים בכלל זה. חברי הקיבוצים מזדהים בדרך כלל עם הצד הפוליטי שנהוג לכנותו "מחנה השמאל". אבל בישראל המושג "שמאל" מציין בעיקר עמדה מתונה בשאלות חוץ וביטחון, נכונות לפשרה טריטוריאלית עם שכנינו הערבים ונאמנות לעקרונות של זכויות האדם והאזרח. כך משתייכים למחנה השמאל גם זרמים, מפלגות ואישים שהאידיאולוגיה המוצהרת שלהם והמדיניות שהם מובילים, היא ימנית במובהק, אם נבחן אותה מנקודת ראות סוציאליסטית. הפוליטיקאי הוותיק שמעון פרס הוא הדוגמה המובהקת ביותר לאנומליה זו והפופולריות הגדולה שהוא נהנה ממנה בקיבוצים מעידה עד כמה רחוקים אלה מחשיבה פוליטית סוציאליסטית. כאמור, טענה זו נכונה בעיקרה גם ביחס לקיבוצים שלא עברו תהליכי הפרטה. כפי שהראיתי בפרק הקודם, הסתלקותם של הקיבוצניקים מן הפוליטיקה קדמה בשנים רבות להסתלקותם מן השיתוף. אכן, מעורבות חברתית בחברה הישראלית היתה ונשארה חלק מן האידיאולוגיה הקיבוצית, ולא רק בקיבוצים השיתופיים. אבל כשחברי הקיבוצים, השיתופיים או המופרטים, מדברים על "מעורבות חברתית", כוונתם, פעמים רבות, לשירות התנדבותי בצה"ל או, לכל היותר, למעשי צדקה ותרומה לנזקקים. הם לא מתכוונים למאבק חינוכי או פוליטי לקידום הסוציאליזם בחברה הישראלית. על כך יש להוסיף שקיבוצי הזרם השיתופי בחרו עד היום להישאר במסגרת התנועה הקיבוצית, ומשום כך הם גם שותפים למעשה הפוליטי של תנועה זו, המכוון בעיקרו להגנת אינטרסים סקטוריאליים, חקלאיים ואחרים, של הקיבוצים, ואין לו כמעט כלום עם מאבק פוליטי לחיזוק הסוציאליזם או אפילו גירסה מתונה של "צדק חברתי". יחד עם זאת, חלק מחברי הקיבוצים השיתופיים

מחזיקים בהשקפת עולם סוציאליסטית ומנסים לקדם פוליטיקה סוציאליסטית. כמה מהם משקיעים מאמצים ניכרים בניסיון ליצור מחדש שיח סוציאליסטי קיבוצי, שאינו מתמצה בדבקות בערכי השיתוף והשוויון בין החברים, אלא מעגן את הערכים האלה בתמונת עולם רחבה ובמעורבות פוליטית סוציאליסטית בחברה הכללית.

פוטנציאל ברור הרבה יותר להתחדשות סוציאליסטית נמצא בתנועות הנוער המזוהות עם תנועת העבודה, וליתר דיוק – בתנועות הבוגרים של תנועות אלה. באמצע שנות השמונים היו תנועות הנוער מצויות במצב של ניוון, ששיקף את ניוונה של התנועה הקיבוצית. "מסלול ההגשמה" של התנועות התרוקן מתוכנו: התנועות הקיבוציות חדלו להקים קיבוצים חדשים וגם גרעיני השלמה לקיבוצים ותיקים היו לתופעה נדירה יותר ויותר. תנועות הנוער, שיעדן הראשי ניטל מהן, הפכו לארגונים לחינוך לא פורמלי, שהעסיקו ילדים בפעילות חברתית וצופית. לפעמים טובלה פעילות זו בקורטוב של אידיאולוגיה ציונית־סוציאליסטית. אבל בסוף שנות השמונים החל בתנועת "הנוער העובד והלומד" תהליך מהפכני, שבתוך שנים ספורות שינה באופן עמוק את אופיה של התנועה. השינוי היה כרוך בהתנתקות מן היעדים המסורתיים של התנועה, ובהתרחקות, אף כי לא נתק גמור, מן התנועה הקיבוצית הוותיקה. תנועת "הנוער העובד והלומד" החלה לארגן את בוגריה בקבוצות, שקיימו אורח חיים שיתופי לפני הצבא, במהלכו ולאחריו, מבלי שהצטרפו לקיבוצים קיימים או הקימו קיבוצים במתכונת הרגילה והמוכרת. הקבוצות האלה חיו במקומות שונים בארץ, בקומונות עירוניות ומאוחר יותר בכמה קיבוצים ותיקים של התנועה הקיבוצית שהתרוקנו מתושביהם המקוריים. חברי קבוצות הבוגרים נשאו בעול החינוכי של הפעלת תנועת הנוער והכוונתם של ילדים ונערים נוספים למסלול ההגשמה החדש. הקבוצות השונות של בוגרי התנועה קיימו בינן לבין עצמן זיקה פדרטיבית הדוקה ושותפות עמוקה ברבדים הכלכליים, החברתיים, התרבותיים והמשימתיים.

כאמור, תנועת "הנוער העובד והלומד" היתה החלוצה. עד מהרה הלכו בעקבותיה תנועות אחרות: "המחנות העולים" ו"קבוצות הבחירה" (שהתאחדו) ו"השומר הצעיר". כיום יש לכל התנועות האלה תנועת בוגרים פעילה ומתרחבת. קבוצות הבוגרים מחנכות את קבוצות הנוער ומסמנות להן יעד של חיים בוגרים שיתופיים. בקרב הקבוצות האלה הולך ונבנה אורח חיים שיתופי ייחודי, השונה, במובנים רבים מן הדגם הקיבוצי הישן. כלומר, אין כאן חזרה על דפוס קודם, אלא פיתוחם של דפוסים חדשים. ועוד: אל הפרקסיס השיתופי מתלווה לימוד תיאורטי מעמיק. חברי הקבוצות עוסקים באינטנסיביות בתיאוריה סוציאליסטית. הם קוראים את בובר ואת מרקס, את כצנלסון ואת טבנקין. המעשה שלהם אינו, אפוא, שיתופיות נטולת תיאוריה, אלא סוציאליזם קומונלי משכיל ומודע לעצמו, המשלב יחדיו תיאוריה ופרקסיס.

ומה באשר לקוטב השני של הסינתזה המיוחלת, הקוטב הפוליטי? חברי הקבוצות של תנועות הבוגרים מרבים לעסוק בשאלות של פוליטיקה לאומית ועולמית. הם וחניכיהם מתייצבים ראשונים לכל מאבק על צדק חברתי וזכויות עובדים בישראל. הם גם יוצרים קשרים עם אישים המזוהים על ידם כשותפים או שותפים פוטנציאלים בשדה המאבק הפוליטי. הגישה הסוציאליסטית הפוליטית של תנועות הבוגרים רחוקה

מטהרנות עקרה, המאפיינת במידה רבה גורמים אחרים בשמאל, המתקראים בטעות "רדיקליים": היא משלבת נאמנות אמיתית למטרות הסוציאליזם, עם הכרה עמוקה בחובה להתמודד על המטרות האלה בגבולות הפוליטיקה, ובהתאמה לאפשרויות הריאליות שמזמנת הסיטואציה הפוליטית הנתונה.

אפשר לומר, אפוא, כי הופעתן של תנועות הבוגרים בשני העשורים האחרונים נושאת עמה סיכוי אמיתי להתחדשות סוציאליסטית בישראל, לסינתזה חדשה בין יצירה קומונלית למאבק פוליטי סוציאליסטי. אפשר אף לומר שזוהי המגמה המבטיחה ביותר מבחינה זו. ואולם, שתי בעיות מעיבות כאן על התמונה. הבעיה הראשונה היא הקושי של הקבוצות האלה להגיע ליציבות. רבים מחניכי תנועת הנוער "נושרים" עם סיום הלימודים בתיכון והמעבר לשלב הבוגר, הקבוצתי. רבים אחרים עוזבים את תנועות הבוגרים בעשור השנים שבין סיום השירות הצבאי לבין גיל 30. בין הפורשים הרבים שעזבו את תנועת הבוגרים של "הנוער העובד והלומד", שהיא, כאמור, החלוצה והמובילה בתחום תנועות הבוגרים, נמצאים רבים מן המנהיגים ובעלי התפקידים המרכזיים של תנועה זו בעבר, שהחל משלב מסוים לא יכולים היו עוד למצוא את מקומם בתנועה. הדברים הכתובים כאן אינם מבוססים על נתונים בדוקים, אבל התרשמותי היא שתנועות הבוגרים, ובפרט זו של "הנוער העובד והלומד", טרם מצאו את הדרך להכיל באורח חייהן המיוחד יסודות מייצבים כמו פרנסה, קריירה ומשפחה. זו האחרונה היא ההיבט החמור ביותר של הבעיה. בקבוצות הבוגרים של "הנוער העובד והלומד" כמעט שלא נולדים ילדים. השליחות והמשימה החברתית והחינוכית תובעות מן החברים משאבים אדירים של אנרגיה ושל ממון. הצורך לקיים את תנועת הנוער, כשהתקציבים הציבוריים המוקצים לכך מקוצצים שוב ושוב, מחייב את חברי קבוצות הבוגרים לחיות חיי צנע, המגיעים במקרים מסוימים כמעט עד לסגפנות. ברור שבתנאים כאלה ילדים הם מעמסה תקציבית שקשה לעמוד בה. אבל אין זו רק בעיה מטריאלית. אורח החיים התנועתי־משימתי נתפס כאורח חיים של מחויבות טוטאלית, ואם המשימה היא טוטאלית, אין בצִדה מקום לדברים נוספים. התנועה מתקשה להשאיר מקום לחיי משפחה. באופן פרדוקסלי, התנועה גם לא משאירה מקום לחיי הקבוצה. לא רק המשפחות, אלא גם הקבוצות עצמן משלמות את מחיר המשימה.

יש להדגיש, כי מה שמתואר כאן לא מאפיין במידה שווה את כל תנועות הבוגרים. חלק מן התנועות, וחלק מן הקבוצות, מתמודדות עם אתגר השילוב שבין המשימה החינוכית, חיי הקבוצה וחיי המשפחה בצורה טובה יותר מאחרות. אבל הבעיה רובצת לפתחן של כל התנועות. אנשי התנועות יאמרו, ומן הסתם בצדק, שבעידן קשה זה, שבו מפורקים כל מנגנוני התמיכה שסייעו בעבר לתנועות חינוכיות שיתופיות, אין ברירה אלא להקדיש למשימה החינוכית את מלוא המשאבים. אין מקורות אחרים זולת מרצם של החברים ונכונותם. ובכל זאת, צריך לשאול האין המחיר המשולם גבוה מדי. האין הוא סותר, בחשבון אחרון, את התכלית של מעשה ההגשמה והמעשה החינוכי – יצירתן של קבוצות חיים, המקיימות חיי שיתוף ושמחת שיתוף בתוך הקפיטליזם ועל אף הקפיטליזם?

הבעיה השנייה, שבעטיה מתעוררים ספקות באשר ליכולתן של תנועות הבוגרים להוות בסיס להתחדשות סוציאליסטית בישראל, היא הגישה המסתגרת שלהן, המגיעה לעתים עד כדי כיתתיות. כפי שנאמר, בין קבוצות הבוגרים של כל תנועה יש יחסים של שותפות עמוקה. במידה מסוימת יש יחסי שותפות גם בין תנועות הבוגרים השונות. אולם, היחס אל כל "שאר העולם" שונה מאוד. בקרב קבוצות הבוגרים, או לפחות בקרב הנהגות התנועות, גדלה בצורה מסוכנת הנטייה לחלק את העולם ל"משלנו" ו"לא משלנו". תפיסת מציאות דיכוטומית זו היא מאפיין מובהק של כיתתיות. במידה רבה ההתבדלות של התנועות האלה משאר החברה היא תולדה של אורח החיים השיתופי המיוחד שלהן, התובע התמסרות טוטאלית, ושל "השפה הפרטית" העשירה והמורכבת הנוצרת בתוכן. אבל יחסן של תנועות הבוגרים כלפי כל מי שאינו מוגדר כ"משלנו" הוא לפעמים חשדני עד כדי עוינות, ולפעמים, בנסיבות מתאימות, הוא אינסטרומנטלי וציני. ניסיונות שנעשו בשנים האחרונות להקים מסגרת רחבה של קבוצות שיתופיות־משימתיות, שתנועות הבוגרים יתפסו בה מקום מרכזי, נכשלו בגלל חוסר נכונותן של האחרונות להקים מסגרות של שותפות רופפת עם קבוצות שונות מהן באופיין. לעומת זאת, בגלל מצוקתן הכלכלית, נמצאות התנועות האלה, כמו כל הגופים המתמודדים במרחב החינוכי־קהילתי, במרדף אחר תשומת לבם וממונם של משרדי ממשלה, קרנות פרטיות ונדבנים. ברור, שבמרדף כזה כל פרויקט משימתי־חינוכי אחר הוא בבחינת יריב פוטנציאלי המתחרה על המקורות המדולדלים. במצב זה, כשמסגרות של שיתוף והידברות אינן קיימות והאינטרסים החומריים מכתיבים מאבק ואנטגוניזם, רובצת לפתחן של התנועות והקבוצות הסכנה של התדרדרות ל"מלחמת הכול בכול" מנוכרת.

כשבובר דיבר **בנתיבות באוטופיה** על הקיבוץ כעל "אי־כישלון למופת", הציב ארבעה תנאים בפני פרויקטים שיתופיים. כדי שתיחשב לאי־כישלון, צריכה קבוצה שיתופית קודם כול לשרוד, כלומר: להגיע ליציבות. שנית, עליה לשמור על יחסי השיתוף בתוכה פנימה. שלישית, עליה לקיים יחסים פדרטיביים עם קבוצות אחרות, ורביעית: לפעול על החברה הכללית פעולה של משיכה וחינוך.[909] על ארבעת התנאים של בובר עלינו להוסיף תנאי חמישי, מן האגף הפוליטי של הסינתזה אוטופיה־פוליטיקה: שהקבוצה תפתח מודעות פוליטית, עמדה פוליטית ומעשה פוליטי סוציאליסטי. אנו רואים כי תנועות הבוגרים של תנועות הנוער מקיימות את כל התנאים האלה, ועל כן נודעת מהן תקווה של ממש. אבל ההסתגרות והיחס החשדני והציני כלפי החברה הכללית עשויים להיות בעוכריה של תקווה זו.

ושוב, יש לומר שהתמונה שציירתי לעיל אינה התמונה השלמה. יש בתוך הקבוצות של תנועות הבוגרים גם מגמות אחרות, הפוכות. ועוד: גם כאן יכולים אנשי תנועות הבוגרים לומר, במידה של צדק, כי התנהגותם מוכתבת על ידי המציאות. החברה הישראלית הפכה בשנים האחרונות לחברת שוק שבה נטושה תחרות פרועה בכל תחומי החיים. התקציבים הציבוריים המופנים לפרויקטים חינוכיים מקוצצים שוב ושוב. התנועה הקיבוצית והסתדרות העובדים, שבעבר היוו עורף כלכלי לתנועות הנוער, נמצאות היום במקום אידיאולוגי שונה מאוד וסובלות ממשברים כלכליים

משל עצמן. בתוך מציאות קשה זו הקבוצות של תנועות הבוגרים מנסות לשרוד, לחנך, להקים קבוצות נוספות ולקיים בינן לבין עצמן שותפות עמוקה, יוצרת ומתפתחת. לא ייפלא, אם כן, שבתנאים אלה אין לבם של אנשי התנועות פתוח ליצירת קשרים נוספים עם שותפים רופפים ורחוקים יותר. לא ייפלא, שהם נאלצים להילחם על הפירורים התקציביים שבלעדיהם לא יוכלו לקיים את שליחותם, ובמלחמה כמו במלחמה. אפשר להסביר את עמדתן של תנועות הבוגרים. אפשר גם להבין אותה. אבל קשה להתעלם מן החשש שפרויקט שיתופי־סוציאליסטי מרשים זה – ללא ספק המרשים ביותר שראינו בישראל בשנים האחרונות – נמצא על מסלול המוביל להסתגרות, לפרישה, לניוון ולגוויעה. בשל הסיכוי הנודע מן התנועות האלה להתחדשות סוציאליסטית בישראל, עלינו לקוות להתפתחות אחרת.

למהלך הרפורמה בתנועות הנוער החלוציות והקמת תנועות הבוגרים היתה השפעה החורגת מתחומן של התנועות עצמן. במידה רבה היה מהלך זה מקור השראה להופעתן של מוטיבציות קבוצתיות חדשות גם בתנועות חינוכיות אחרות. הרעיון הקבוצתי השפיע על חבורות קטנות של צעירים שהקימו לעצמם עם תום השירות הצבאי קבוצות המשלבות חיי קהילה עם מידה גדולה או קטנה של שיתוף, לימוד בצוותא ומשימה חברתית חינוכית. שלא כמו תנועות הבוגרים, הקבוצות האלה אינן מאורגנות בתנועות. הקשרים בין הקבוצות השונות, אם הם קיימים, הם קשרי ידידות או, לכל היותר, שיתוף פעולה בתחומי המשימה החינוכית או לימוד משותף. עם זאת, משום היותן חוץ־תנועתיות, הקבוצות האלה מחפשות בדרך כלל מסגרות השתייכות רחבות, וחבריהן לא מגלים אותן סגירות וחשדנות המאפיינות לעתים את תנועות הבוגרים. פעמים רבות מעורבים חברי הקבוצות האלה בפרויקטים קהילתיים וחינוכיים בסביבה שבה הם חיים. כדוגמה לכך אפשר לציין מספר קבוצות החיות כיום בשכונת "קרית שלום" בדרום תל אביב ופועלות שם בצוותא. חברי הקבוצות האלה הם גם שותפים מסורים למאבקים פוליטיים בעלי אופי סוציאליסטי או סוציאל־דמוקרטי. פעמים רבות אין לקבוצות האלה משנה אידיאולוגית גמורה, סדורה ומוסכמת. דבר זה לא מעיד בהכרח על שטחיות או על חוסר מחויבות. אפשר שהוא מעיד דווקא על גמישות מחשבתית ופתיחות. יש לומר שבמרבית הקבוצות האלה לא נהוג שיתוף כלכלי מלא, ובחלקן יש אף התנגדות רגשית או רעיונית לכך. אבל בכל מקרה מדובר בקבוצות המקיימות מידה גדולה של שותפות, שיש לה גם היבטים כלכליים ושאלת השיתוף – תכליתו, עומקו וגבולותיו – עומדת כל הזמן על סדר היום שלהן. גם כאן אנו רואים, אפוא, שילוב פורה של חיי קבוצה, עשייה חברתית, השקפה סוציאליסטית ומעורבות פוליטית.

קבוצות המשלבות דפוסים של חיי קהילה ומשימה חינוכית קיימות גם בקרב הציונות הדתית. גם שם אפשר למצוא מזיגה מעניינת, ולעתים יצירתית מאוד, של חיי קהילה "פנימיים" מחד גיסא, ושליחות חברתית אל החברה הסובבת, מאידך גיסא. ברוב הקבוצות האלה אין, כמובן, כל מחויבות לסוציאליזם. נהפוך הוא: חבריהן מחזיקים בדרך כלל בהשקפת עולם ימנית. אדגיש, כי אין כוונתי לעמדות ימניות בשאלות השלום וארץ ישראל השלמה אלא דווקא לעמדות כלכליות ניאו־ליברליות.

נזכור שדגל ה"קהילה" נישא לא רק על ידי השמאל אלא גם, ואולי בעיקר, על ידי הימין השמרני. הדיבור על ערכי הקהילה מצד חוגי הימין לא תמיד הוא אידיאולוגיה ריקה או סיסמאות הנאמרות מן השפה ולחוץ. יש אנשי ימין המדברים על קהילה ברצינות, ואף מנסים להגשים חיי קהילה ומשימה חינוכית קהילתית, מבלי שהשיח הפוליטי, האידיאולוגי והחינוכי שלהם יחרוג ממושגי הצדקה, החסד, החמלה והעזרה לחלשים. ואולם, בשנים האחרונות ניכר שינוי במגמה זו. השיח בקבוצות ובתנועות דתיות הולך ונעשה פוליטי יותר ומחויב יותר למאבק לתיקון חברתי. גם אם אין כאן בדרך כלל השקפה רדיקלית ושאיפה לביטול יחסי הסחורות והרכוש הפרטי, בהחלט אפשר לשמוע בקרב הפעילים החברתיים במגזר הדתי יותר ויותר דיבורים על חלוקת העושר הלאומי, הגנה על זכויות העובדים, מאבק פוליטי בעוני וכדומה.

אחת הדוגמאות הטובות ביותר לעניין זה היא תנועת "במעגלי צדק",[910] שאנשיה התחילו את דרכם כפעילים מתנדבים במפעלי צדקה, והיום הם מובילים מאבקים ציבוריים לצדק חברתי, תוך שהם מסתמכים, כלשונם, על "מורשת ישראל". גם ביישובי הפריפריה, בעיירות הפיתוח, ובתנועות המזוהות עם יהדות המזרח ניכרות מגמות כאלה. אכן, קבוצות אלה רחוקות מאוד מהגשמת שיתוף כלכלי בתוכן. ובכל זאת יש משהו מרענן ומעורר תקווה בקבוצות המעשירות את השיח הדתי־ציוני, שעשורים רבים מדי היה שבוי במאבק על "ארץ ישראל השלמה". הניסיון להושיב סביב שולחן אחד של דיאלוג ולימוד את אנשי הקהילות הדתיות הללו עם אנשי הקבוצות השיתופיות־סוציאליסטיות נמצא רק בראשיתו, ולפי שעה לא נחל הצלחות ממשיות: הפערים בהשקפת העולם, בשפה וברקע האישי של הצדדים עדיין גדולים מדי. אך הניסיון עשוי להצליח בעתיד. הגישה ה"חברתית" בקבוצות הדתיות עשויה בהחלט להתפתח עד כדי עמדה פוליטית שמאלית, אולי אף סוציאליסטית. אם יקרה כדבר הזה, אנו עשויים להיות עדים לבריתות חדשות ולשיתופי פעולה מפתיעים בין גורמים הנמצאים לכאורה בצדדים שונים של המפה הפוליטית. הקואליציה החברתית שתיאבק על סדר יום סוציאליסטי לחברה הישראלית עשויה להכיל בתוכה אנשים ותנועות ששיתוף הפעולה ביניהם נראה כדבר בלתי אפשרי במסגרת הסדר הפוליטי בישראל של היום.

פוטנציאל נוסף להתחדשות סוציאליסטית נמצא בקרב השמאל הפוליטי הישראלי. ממש כשם שהימין הדתי בישראל היה עסוק עשורים רבים בשאלת ארץ ישראל השלמה, כך התכנסו התיאוריה והפרקסיס של השמאל אל תחומי החתירה לשלום ולפשרה טריטוריאלית בארץ ישראל, המאבק בכיבוש וההגנה על זכויות אדם ואזרח. במילים אחרות: השמאל הפוליטי בישראל, הממוקם בין מק"י ושוליה השמאליים של מפלגת העבודה, חדל להיות סוציאליסטי ונעשה ליברלי. הבעיות שהטרידו אותו והמאבקים שניהל היו הבעיות והמאבקים הקלאסיים של הליברליזם: זכות ההגדרה העצמית, חופש הביטוי, חופש התנועה, החירויות הפוליטיות וכו'. נושאים כמו התארגנות עובדים ופיקוח על ההון לא עניינו את השמאל הישראלי. לעתים הסתפקו אנשי השמאל בכמה מליצות רטוריות בנושאים אלה, ולפעמים לא נזקקו אף לזאת. כפי שאמרתי קודם, רבים מאלה המזוהים בישראל כ"מחנה השמאל" הם אנשי

ימין מובהקים, שהובילו מהלכים פוליטיים של הפרטה, פגיעה בזכויות העובדים וצמצום יכולתם להתארגן. בשנים האחרונות התחילה מופיעה בשמאל הישראלי מגמה חדשה – של חזרה אל חשיבה חברתית ואל מאבקים פוליטיים חברתיים. ייתכן שהסיבה המרכזית לכך היא עליית המדרגה של הדורסנות הקפיטליסטית בישראל וכינונו של "משטר ההפרטה".[911] מציאות חדשה זו גרמה אפילו לארגונים ליברליים מובהקים כמו "האגודה לזכויות האזרח" להפנות את מבטם אל בעיות חברתיות. השיבה אל השיח החברתי מלווה, בשמאל הישראלי, בהופעתה של מחשבה חדשה, שאינה סגורה במעגלים הדוגמטיים של שיח הזכויות והמאבק בכיבוש.

הקמתה של "המכללה החברתית כלכלית"[912] לפני כמה שנים היא דוגמה מצויינת לכך. "המכללה החברתית כלכלית" היא גוף שמטרתו לפתח שיח ביקורתי ביחס למדיניות הכלכלית והחברתית בישראל ולהציג אלטרנטיבות לקפיטליזם הדורסני ולמשטר ההפרטה. למכללה כמה שלוחות ברחבי הארץ, ובהן אנשים מכל שכבות האוכלוסייה בישראל רוכשים ידע המאפשר להם לחשוב אחרת, ולהתארגן לפעולה המשנה את המציאות. צעירים אנשי שמאל חברתי, שעד לשנים האחרונות היו חיזיון נדיר בישראל, הופכים לגורם פעיל, יצירתי ומתסיס במרחב הציבורי והפוליטי, ומגמה זו מתחזקת משנה לשנה. בשל הרעננות המחשבתית המאפיינת מגמה זו אפשר לקוות, שרבים מן השותפים לה יכירו, מתוך עצמם או מתוך פגישות עם שותפים למאבק הפוליטי (כמו תנועות הבוגרים שהוזכרו כאן קודם לכן) בחוסר המספיקות של המאבק הפוליטי. אפשר לקוות שחלק מהם יבינו שבקפיטליזם צריך להילחם בזירה הפוליטית, אבל גם בתחום חייו האישיים של כל אדם ובמערכות היחסים שהוא יוצר. מהבנה זו, קצרה הדרך להקמתן של מסגרות וקבוצות שיתופיות מסוגים שונים. כשם שהקבוצות השיתופיות החדשות המופיעות בישראל מוצאות לעתים קרובות את דרכן גם אל תחום המאבק הפוליטי הסוציאליסטי, כך ייתכן שהפעילים החברתיים והפוליטיים של השמאל ימצאו את דרכם אל חיי הקבוצה השיתופית.

האם אחת מן המגמות שנסקרו לעיל, או מגמה אחרת שנסתרה מעיני הכותב, עשויה להתפתח לכלל תנועה חברתית גדלה, מתרחבת ומתחזקת, שתציג סינתזה חדשה בין פרקסיס סוציאליסטי פוליטי לבין בנייה של קהילות שיתופיות? כבר במבט ראשון נראה שכל אחת מן המגמות האלה, אף אם היא נושאת עמה פוטנציאל לשינוי, הרי היא חלשה וקטנה מכדי להגשימו בעצמה. דבר זה נכון ביחס לקבוצות השיתופיות הקטנות והנפרדות, אך הוא נכון גם ביחס לתנועות ה"גדולות" – גם הן קטנות מכדי לחרוג מן השוליים, ולהעמיק שורשים במרכז ההוויה הישראלית. דומה, שהדבר הדרוש לקבוצות ולתנועות השונות הוא מוקד משותף. מקום מפגש שמתוכו עשויה להיווצר ברית חדשה. סביר להניח שמקום המפגש הזה יתהווה במרחב שבו קיים ממילא שיתוף הפעולה הרב ביותר, כלומר: בתחום הפוליטי. הקבוצות, התנועות והפעילים החברתיים האלה עשויים לחבור וליצור מחנה פוליטי משותף שיאבק ביחד לקידום מטרות הסוציאליזם, או למצער "הצדק החברתי" ו"מדינת הרווחה" בפוליטיקה הישראלית. ואולם, שיתוף פעולה שהוא פוליטי בלבד יכול לבטל רק במידה מוגבלת את הביטויים המנוכרים האופייניים לפוליטיקה, כמאבק אינטרסים

כוחני ואינסטרומנטלי. שינוי של ממש יתחולל רק אם יצליחו הקבוצות, התנועות והפעילים ליצור מפגש דיאלוגי פורה, המקיף גם תחומים שהם מחוץ לגבולות הפוליטיקה. בהיעדר מקום מפגש כזה, עלולה כל קבוצה, או כל תנועה, להישאר סגורה בדל"ת האמות של האינטרס הפרטי שלה ולנהל יחסים מנוכרים ואנטגוניסטיים עם כל יתר הגורמים בחברה הישראלית, והשותפים הפוטנציאליים בכלל זה. כל קבוצה או תנועה תנהל מול היתר מלחמת חורמה על אפשרויות הקיום ההולכות ומצטמצמות. אם יגיעו הדברים לידי כך, השיתוף המוגשם בקבוצות האלה כבר לא יהיה הגשמה של סוציאליזם, גם לא התחלת הגשמתו, אלא רק עוד סוג נבדל ומיוחד של "אורח חיים", מתוך הסוגים הרבים והמגוונים של אורחות חיים שהקפיטליזם המאוחר סובל ואף מעודד. מקום המפגש, והברית שתתהווה מתוכו, חיוניים אפוא כדי לבטל, או לפחות למתן, את האנטגוניזם שכופה המציאות הקפיטליסטית על הקבוצות השיתופיות. אך, כמובן, האנטגוניזם שכופה המציאות הקפיטליסטית על הקבוצות השיתופיות הוא זה המונע את יצירתו של מקום המפגש ואת כריתתה של הברית.

המסקנה מצטיירת בצבעים ברורים ואין להתכחש לה: משטר ההפרטה מאיים להכשיל את הפרויקטים השיתופיים ואת הברית האפשרית ביניהם. משטר ההפרטה פועל את פעולתו בסוציולוגיה ובפסיכולוגיה של קורבנותיו. ברובד הסוציולוגי, יוצר משטר זה מציאות שבה מוקדי הסולידריות החברתית מפורקים והגורמים שבכוחם להגדיר אינטרס ציבורי, להציב מטרות ציבוריות ולהפנות אליהן משאבים – משותקים או מגויסים בעצמם למשימת ההפרטה. משרדי הממשלה עצמם מקדמים מהלכי הפרטה המעבירים את הכוח הממשי בחברה הישראלית מידי הריבון לידיהם של גורמי הון פרטיים. המדינה נוטשת את תחומי החינוך, הרווחה והתרבות ומשאירה את הזירה פנויה ליזמים עסקיים, לקרנות ולנדבנים. הקבוצות השיתופיות הסוציאליסטיות, שרובן ככולן פעילות בתחומים חברתיים אלה, חייבות לתפקד בתוך מציאות זו, גם אם השקפת עולמן מתנגדת לה מן היסוד. ברובד הפסיכולוגי חותר משטר ההפרטה נגד יכולתם של בני האדם להשתתף. נגד היכולת של כל אדם לראות בזולתו את מימוש עצמו. הרתיעה העמוקה מפני שיתוף כלכלי – רתיעה שמאפיינת גם רבות מן הקבוצות השותפות לעשייה חברתית־קהילתית ולמאבק פוליטי סוציאליסטי – היא עדות לכוחה הפסיכולוגי של ההפרטה. הפחד מן הזולת גובר על שמחת השיתוף גם בקרב השותפים עצמם.

משטר ההפרטה, הנהוג בכלכלה העולמית ובישראל בשנים האחרונות אינו הקפיטליזם שהכיר מרקס, והמדינה הפוליטית במשטר ההפרטה אינה המדינה הריכוזית, אדירת העוצמה, שממנה חשש בובר. משטר ההפרטה הוא קפיטליזם המגיע אל מסקנותיו האחרונות. ההון המרוכז בידי התאגידים גובר בכוחו על כל עוצמה אחרת ועוצמתה של המדינה בכלל זה. שוק הסחורות בולע את כל היחסים החברתיים ומחליף את כל המוסדות הציבוריים, ובכלל זה גם המוסד הפוליטי המובהק – המפלגה. בעל ההון מן המאה ה־19 נעלם ואת מקומו תפס ה"תאגיד" נטול הפנים האנושיות. המנגנון האדיר של השווקים מתנהל לכאורה מעצמו. דומה הדבר שהוא מנהל את בני האדם ולא מנוהל בידיהם. אין זאת שהמדינה הפוליטית נעשתה מיותרת, כפי שטוענים בחופזה

כמה כלכלנים – הרי מהלך ההפרטה עצמו הוא מהלך פוליטי. אלא שהפוליטיקה במדינת ההמונים של זמננו איבדה כמעט כל יכולת עמידה, כל אוטונומיה, מול האינטרסים של ההון הדומיננטי. במציאות חדשה זו, מתגלה הניגוד שבין הפוליטיקה לאוטופיה הקומונלית באור חדש. כזכור, שתי אלה הופיעו כיריבות בסוציאליזם של המאה ה־19. הסוציאליסטים הפוליטיים התנגדו לפרויקטים הקומונליים בטענה שהם מסיטים את האנרגיה המהפכנית מן האפיק האפקטיבי של הפעולה הפוליטית. הסוציאליסטים הקומונלים ביקרו את מפלגות ההמונים הסוציאליסטיות בטענה שהמפלגה הסוציאליסטית, הנאבקת בתחום הפוליטי, משתמשת בהכרח בכלי הפוליטיקה המנוכרת ולכן אין די בה כדי לברוא חברה חופשית מניכור. המחלוקת נסובה אפוא על השאלה מהו הכלי המתאים למאבק בקפיטליזם. בראשית המאה ה־21 נראה שהקפיטליזם, בהופעתו המשוכללת ביותר כמשטר ההפרטה, משתק הן את האוטופיה הקומונלית והן את המפלגה הסוציאליסטית. פרויקטים שיתופיים נסבלים, בתנאים חדשים אלה, רק כל עוד אינם מפריעים לתנועה החופשית של קנייה ושל מכירה של סחורות ושל שירותים. כלומר – הם נסבלים רק בבחינת "סגנון חיים" מיוחד של קבוצות תימהונים. ה"חברותא" אינה יכולה, בתנאים אלה, להוות כוח משנה מציאות. אבל גם המפלגה, "יריבתה" של החברותא – שבובר ראה בה צורה לקויה ונחותה של התאגדות אנושית – כמעט ועברה מן העולם. או, ליתר דיוק, היא נשארה על כנה כמסגרת פעולה אך כבר כמעט ואין היא מקום שבו יכולים בני אדם להיפגש, להיאבק ולהשפיע על הפוליטיקה. הקצב המהיר שבו מפלגות חדשות מופיעות ונעלמות בפוליטיקה הישראלית הוא עדות לכך. השממה והעזובה השוררת בסניפי המפלגות בערים, במקרים שבהם קיימים עדיין סניפי מפלגות, הן עדות נוספת לכך. ה"נציגים" וה"פעילים" במרכזי המפלגות, יותר משהם קובעים את המדיניות המפלגתית נתונים למניפולציות של מנהיגיהם, המשרתים אינטרסים שנמצאים מחוץ למרכז המפלגה, ולכאורה גם מחוץ לפוליטיקה. בתנאים אלה, הניסיונות לארגן תנועה קומונלית סוציאליסטית והניסיונות לארגן מפלגה פוליטית סוציאליסטית נתקלים באותו מכשול עצמו – הגיון ההפרטה מביס את אלה גם את אלה.

אדרבא, התמונה קודרת עוד יותר. משטר ההפרטה הישראלי אינו אלא ביטוי מקומי של הקפיטליזם הגלובלי. מאפיין מרכזי של ה"גלובליזציה" הוא ריכוז עוצמה פוליטית אדירה בידיהם של תאגידים, חברות וארגונים בין־לאומיים שאינם כפופים אף לפיקוח הדמוקרטי־פורמלי המוגבל שהטילה, בעשורים קודמים, מדינת הלאום. על אף היחלשות המפלגות שתוארה בפסקה הקודמת, יש עדיין מרחב לפעולה פוליטית בתוך מנגנון הדמוקרטיה הפרלמנטרית של המדינה. ואולם, ההשפעה הממשית של פעילות זו – כלומר, היכולת הריאלית לעצב באמצעותה את המציאות החברתית – נחלשה מאוד, בתנאים שבהם החלטות הרות גורל המעצבות את מציאות החיים במדינת ישראל נקבעות מחוץ לתחום הפוליטי הגלוי, ואף מחוץ לגבולות המדינה. תהליך הגלובליזציה, היוצר האחדה גדלה והולכת של אוכלוסיית כדור הארץ תחת מסגרת כלכלית, חברתית ופוליטית אחת, מגדיל גם את חוסר האונים של המגמות הקומונליות־אוטופיסטיות להשפיע על המציאות. השפעה כזו – של

דוגמה ושל משיכה – מניחה מסגרת התייחסות שבתוכה יכולה התנועה הקומונלית לפעול כמיעוט משפיע. בתורותיהם של לנדאואר ובובר היווה העם מסגרת כזאת. הוגים אלה היו חסידי הלאומיות לא מתוך השקפה שוביניסטית־לאומית (לנדאואר היה מתנגד נמרץ של השוביניזם הלאומי הגרמני, ובובר – של הגירסה השוביניסטית של הציונות) אלא משום שראו בחזונם חברה אנושית אוניברסלית המאוחדת באופן פדרטיבי – אנושות שבה משתייך כל פרט אל הכלל באמצעות מסגרות מתווכות רבות ושונות בהיקפן. הישות הלאומית נתפסה כמסגרת ביניים כזאת, בין הקהילות הקונקרטיות לבין ה"אנושות". בסוף המאה ה־20 ובראשית המאה ה־21 מתגשם דווקא אוניברסליזם שהוא ניגודו של חזון הפדרציה של הפדרציות: האחדות אינה מתגשמת באמצעות המסגרות המתווכות, אלא מבטלת את המסגרות האלה; וביטולן אין פירושו יצירת חברה כלל־אנושית של אנשים חופשים, אלא הפיכת האנושות כולה להמון של פרטים מבודדים וחסרי אונים. בתנאים אלה, ממש כשם שאין זה סביר לצפות למהפכה פוליטית אפקטיבית, כך אין זה סביר לקוות שתנועה קומונלית לוקאלית, בחוף המזרחי של אגן הים התיכון, ואפילו פדרציה של כמה תנועות לוקאליות כאלה, תהפוך פתאום לכוח חברתי אפקטיבי, משנה עולמות.

בני האדם מעוצבים על ידי הנסיבות של זמנם, ובני האדם במשטר ההפרטה מעוצבים על ידיו. נדמה, שהכוחות הנחוצים כדי להילחם במשטר ההפרטה הם־הם הכוחות שמשטר זה נוטל מבני האדם בחברה. כדי להביס את הגיון ההפרטה צריך להתאגד, צריך להשתתף, צריך לחדול מלהיות המון ולחזור להיות אנשים. אך אילו היינו אנשים, אילו ידענו להתאגד ולהשתתף, היה זה אות כי הגיון ההפרטה הובס. על כגון זה שאל יוסף חיים ברנר בהיגיון של ייאוש: "איך נהיה אנו ללא־אנו?"[913]

ובכל זאת, נכונה גם הטענה ההפוכה: בני האדם הם היוצרים, במידה רבה, את נסיבות זמנם. בתוך גבולות ההכרח ה"טבעי" או ה"אובייקטיבי" קיימות אפשרויות ריאליות להגשמתה של חירות אנושית. אם בני האדם נמנעים מלהגשים את האפשרויות האלה, הרי הם קורבנות של עצמם בלבד. בלימת תהליך השחרור במאה ה־20 לא ביטלה את התוקף של טענה זו מבחינה לוגית מופשטת, אך חוללה נתק כמעט מוחלט בין הטענה המופשטת על אפשרויות השחרור לבין פרקסיס משחרר קונקרטי. ובכל זאת, כפי שראינו, קיימים במדינת ישראל בת ימינו (וגם במקומות אחרים בעולם שלא נידונו כאן) תנועות, קבוצות, ארגונים ואנשים המתנגדים לסדר החברתי של הקפיטליזם מתוך השקפה סוציאליסטית – מתנגדים לו במחשבתם ולעתים גם באורחות חייהם. אצל אנשים אלה נוכח עדיין, ולו רק כאידיאה מופשטת או כמשאת נפש, הרעיון על אנושות משוחררת מניכור, מיחסי סחורות, מניצול ומדיכוי פוליטי. השעה אינה כשרה להגשמתה של אידיאה זו, לכל היותר אפשר להגשים משהו ממנה – מעט מזעיר – בחיים קבוצתיים של שותפות וסולידריות. אבל אין פירוש הדבר שמחוץ לגבולותיה של הקבוצה או התנועה אין מה לעשות. שם נמצאים שני האתגרים הגדולים: אתגר ההתאגדות ואתגר החינוך.

את דברי האחרונים אייחד לחינוך. שינוי רדיקלי של המציאות החברתית מחייב, כפי שידע כבר מרקס, "שינוי המוני של האדם",[914] ו"שינוי בני האדם" פירושו שינוי

התודעות. המאמץ המודע והמאורגן לשינוי התודעות הרי הוא החינוך. אפשר שמשום כך, הנציגים היותר מאוחרים של המגמות המנוגדות שנסקרו בספר זה – בובר הניאו־אוטופיסט ומרקוזה הניאו־מרקסיסט – שניהם משליכים יהבם על המעשה החינוכי. מהו החינוך שבו מדובר כאן? גם בובר וגם מרקוזה עונים: חינוך המוסב לעשייה. אבל איזו עשייה? זה המקום שבו מתפלגים הניאו־אוטופיזם של בובר והניאו־מרקסיזם הפוליטי של מרקוזה: מרקוזה מדגיש את המאבק הפוליטי למען השחרור הכללי, ובובר – את מעשה ההגשמה, את השינוי בפועל של חיי החניך והמחנך ועיצובם מחדש בדפוסים של שותפות. הכרעה במחלוקת זו פירושה חזרה אל ההבחנות הדיכוטומיות, הבלתי דיאלקטיות, בין "פוליטיקה" ל"אוטופיה". הניסיון לאחוז בשתי אלה יחדיו, באחדות דיאלקטית של ניגודים, פירושו התמודדות עם כל הגורמים המכשילים את המאבק הפוליטי ואת היצירה האוטופיסטית־קומונלית גם יחד והתמודדות מתמדת עם המתח הפנימי שבין שתי המגמות האלה.

זהו האתגר שמולו ניצבים חסידי הסוציאליזם והשיתוף בישראל של ימינו: עליהם ללמד את הישראלים, קורבנות ההפרטה, מהו שיתוף ומהי שמחת השיתוף; עליהם לחנך לנקיטת עמדה פוליטית סוציאליסטית; ועליהם ליצור דפוסים של שילוב פורה, דיאלקטי, בין חיי שיתוף למאבק פוליטי. אין זה ניסיון פשוט, אבל אין הוא בהכרח נטול תקווה, ומכל מקום, הוא מציע פרקסיס ממשי, שאינו חזרה סתמית על דפוסי המחשבה והפעולה (ועל הטעויות) של המהפכנים בני המאה ה־19 וה־20. לכל הפחות אפשר לומר על פרקסיס כזה שהוא עשוי להיות משנה עולמות, שהוא נותן טעם למאבק. יותר מזה אין איש יכול להבטיח. "תיאוריה אינה נבואה", כתב מרקוזה זמן קצר לפני מותו, ואין לדעת כמה זמן עוד יצליח הקפיטליזם להכיל את סתירותיו הפנימיות ולבלום את הפוטנציאלים המהפכניים.[915] איש אינו מחזיק בכיסו "לוח זמנים" של המהפכה העתידית, ואיש גם אינו יודע כיצד תיראה המהפכה הזאת – ודאי תהיה צורתה שונה מזו שראו, בעיני רוחם או חוו על בשרם, המהפכנים הסוציאליסטים של המאות ה־19 וה־20. העיסוק בשאלות על המהפכה העתידית הוא לפעמים תחליף לעיסוק בשאלות חשובות יותר, על הדבר שיש לעשותו כאן ועכשיו.

אפשר שהמהפכה, כמו המשיח, היא מן הדברים הבאים בהיסח הדעת.

מָבוא

1. אוטופיה

את המושג "אוטופיה" טבע הוגה הדעות ואיש החצר האנגלי תומס מורוס. **אוטופיה** הוא שמו של חיבור שפירסם מורוס ב־1516, ושמה של ממלכה דמיונית המתוארת בחיבור זה. המילה היא ביוונית, ופירושה המילולי הוא "אין מקום". בשינוי ההגייה פירוש המילה הוא "המקום הטוב". ואכן, המושג "אוטופיה" מכוון לשתי המשמעויות האלה: מקום טוב, אידיאלי, שאינו קיים במציאות.

מאז חיבורו של תומס מורוס (ע"ע) ובמיוחד במאה ה־19, הפכה האוטופיה לז'אנר ספרותי. סופרים והוגי דעות פירסמו תיאורים דמיוניים של חברה אנושית מתוקנת: הרומן של הרצל **אלטנוילנד** הוא דוגמה מוכרת לסוגה ספרותית זו. "אוטופיה" משמעה, אפוא, חברה אנושית טובה שאינה קיימת. ואולם, פעמים רבות הובן מושג זה כמציין חברה שאינה יכולה להתקיים. בהוראה זו האוטופיה היא סיפור בדים או "מגדל הפורח באוויר", או, באופן חיובי יותר "אידיאה רגולטיבית" ששואפים אליה מבלי יכולת להגשימה במלואה. יש להדגיש, עם זאת, שרבים מן ההוגים שכתבו אוטופיות, ובפרט הסוציאליסטים האוטופיסטים, לא חשבו שהם מתארים חברה שאינה בת הגשמה. הם גרסו שהם מציגים בפני האנושות אלטרנטיבה ריאלית.

בובר, בספרו **נתיבות באוטופיה**, הופך על פיו את מושג האוטופיה ומדגיש בו דווקא את יסוד ההגשמה הקונקרטית, המיידית, של משהו מדמותה של חברת העתיד שאליה שואפים. כך, לשיטתו של בובר, קבוצות קטנות המקיימות חיי שיתוף ואחווה בתוך הסדר החברתי, הכלכלי והפוליטי של הקפיטליזם הן "אוטופיות מוגשמות". בספר זה אני הולך במידה רבה בעקבות בובר ומושג ה"אוטופיה" שלו.

2. אידיאולוגיה

האידיאולוגיה היא מושג מרכזי בהגות המרקסיסטית, אבל המשמעויות שיוחסו לו הן מורכבות, עמומות, ולא פעם שנויות במחלוקת. אצל מרקס מצביע המושג על מערכת האמונות, הדעות, יצירות התרבות והרוח של תקופה מסוימת או של חברה אנושית מסוימת. המאפיין המרכזי של האידיאולוגיה הוא היותה השתקפותית, כלומר, שהיא תוצר תגובתי של המציאות החברתית־כלכלית. באופן קונקרטי יותר, האידיאולוגיה, לפי מרקס, היא מערכת האמונות והדעות של הקבוצה החברתית השליטה. מבחינת תוכנה, האידיאולוגיה מצדקת ומאשרת את הסדר החברתי הקיים. נהוג לייחס למרקס את ההשקפה כי האידיאולוגיה היא אחד מכלי הדיכוי שבעזרתם מבססת הקבוצה השליטה (כגון הבורגנות בחברה הקפיטליסטית) את שלטונה. ואולם, טענות כאלה נדירות מאוד אצל מרקס, ואינן מתיישבות עם עמדתו הגורסת כי האידיאולוגיה היא תגובתית־השתקפותית במהותה. הטענה שהאידיאולוגיה היא מכשיר דיכוי רב־עוצמה מופיעה בהגותם של זרמים מרקסיסטיים במאה ה־20 ובהגות הפוסט־מודרניסטית הרבה יותר מכפי שהיא מופיעה בהגותו של מרקס. (עיינו גם: "מטריאליזם היסטורי".)

3. אידיאליזם גרמני

"אידיאליזם" בפילוסופיה הוא שם כולל לתיאוריות פילוסופיות הנותנות קדימות לרוח על פני החומר. האידיאליסט מייחס חשיבות ראשונה במעלה לאידיאות: המושגים, המחשבות, המאוויים, הרעיונות, ההשקפות וכד'. על החומר יאמר האידיאליסט שאיננו יכולים כלל להכירו, משום שכל תפיסה של החומר ברוחנו היא כבר אידיאה; או שיאמר שהחומר הוא תופעה של הרוח, כלומר, שהמציאות החומרית וכן המציאות החברתית, הפוליטית והכלכלית, מעוצבות ונקבעות על ידי האידיאות.

האידיאליזם הגרמני הוא זרם פילוסופי משפיע שהופיע בסוף המאה ה־18 ובראשית המאה ה־19. מוצאו מעמנואל קאנט, ונציגיו הבולטים הם יוהן־גוטליב פיכטה, פרידריך־וילהלם שלינג, גיאורג ו"פ היגל וארתור שופנהאואר.

4. האינטרנציונל

האינטרנציונל, או בשמו הרשמי: ההתאחדות הבין־לאומית של העובדים (International Workingmens Association) הוקם ב־1864 כדי לאחד מפלגות פועלים, תנועות שמאל ואיגודי עובדים שונים באירופה וליצור שיתוף פעולה ביניהם במאבק המעמדי. מרקס היה מן המנהיגים הבולטים של האינטרנציונל ואף נשא את נאום הפתיחה בקונגרס הראשון, שהתקיים בז'נווה ב־1866. בקונין וחבריו האנרכיסטים הצטרפו

לאינטרנציונל ב־1868. מאז הלך וגבר המאבק הפנימי בארגון בין מרקס וחסידיו לבין סיעת בקונין, עד לסילוקם של האחרונים מן האינטרנציונל ב־1872. שנים ספורות אחר כך חדל האינטרנציונל לפעול. ב־1889, אחרי מותו של מרקס, הוקם "האינטרנציונל השני" שפעל עד למלחמת העולם הראשונה.

5. אמנסיפציה

שחרור (אמנסיפטורי = משחרר; אוטואמנסיפציה = שחרור עצמי). במקורו הלטיני ציין המושג "אמנסיפציה" שחרור עבדים. בעת המודרנית פירוש המושג בדרך כלל הוא הענקת זכויות פוליטיות וביטול הגבלות המפלות לרעה קבוצה מסוימת מבחינה פוליטית, כלכלית, משפטית או אחרת. לפי מרקס, האמנסיפציה הפוליטית – כינונו של שוויון בזכויות הפוליטיות – היא רק שלב ראשון לקראת אמנסיפציה אנושית מלאה, שפירושה ביטול החברה המעמדית, יחסי הניצול והשלטון הפוליטי. האמנסיפציה האנושית צריכה להתגשם כמעשה שחרור עצמי של הפרולטריון, כלומר, כאוטואמנסיפציה.

6. אסכולת פרנקפורט

כינוי מקובל לקבוצה של חוקרים שהתקבצה ב"מכון למחקר חברתי" שליד אוניברסיטת פרנקפורט. המכון נוסד ב־1923, וב־1930 מונה מקס הורקהיימר לעמוד בראשו. הורקהיימר, וחברים אחרים במכון כמו תיאודור אדורנו, אריך פרום והרברט מרקוזה החלו לעסוק במחקרים אינטרדיסציפלינריים ששילבו בין המרקסיזם, התיאוריה הפסיכואנליטית של פרויד ומגמות הגותיות נוספות. מחקריהם, שכונו לימים "התיאוריה הביקורתית", עסקו בפילוסופיה פוליטית, באסתטיקה, בסוציולוגיה, בהיסטוריה של התרבות ובכלכלה. בזמן מלחמת העולם השנייה נמלטו אנשי המכון מגרמניה לארצות הברית. אחרי המלחמה חזרו אחדים מהם לפרנקפורט בעוד אחרים נשארו באמריקה. זוועות הפשיזם והנאציזם ומלחמת העולם השנייה, התגבשות הקומוניזם הסובייטי כמשטר טוטאליטרי והופעת "תעשיית התרבות" בחברת השפע הקפיטליסטית הובילו את אנשי האסכולה לנסיגה מן האופטימיזם המהפכני המרקסיסטי ומן האמונה הבוטחת בקִדמה. מרקוזה, אחד הנציגים המשפיעים ביותר של האסכולה בשנות השישים והשבעים, הצביע על כך שהפרולטריון בחברת השפע משולב בתוך הסדר הקיים וחדל להוות סוכן מהפכני בפוטנציה. באופן כללי יותר טען מרקוזה שהקפיטליזם המאוחר פיתח מנגנונים המאפשרים לו להכיל את הכוחות השוללים אותו, לשלבם בתוך השיטה ובכך לעוקרם. מסקנות קודרות אלה, יחד עם הסירוב לוותר על חזון השחרור הסוציאליסטי, הולידו אצל מרקוזה, ובמידה מסוימת גם אצל חברים אחרים ב"אסכולת פרנקפורט", מגמה של מעין שיבה אל הסוציאליזם האוטופיסטי.

7. דטרמיניזם היסטורי

השקפה פילוסופית הגורסת שהאירועים בהיסטוריה נקבעים מראש בהכרח חמור, מתוך כלל הנסיבות והתנאים שקדמו לאירועים האלה. מסקנתו של הדטרמיניזם היא כי הרצון האנושי לא יכול להשפיע על העתיד כי עתיד זה כבר נקבע באופן מוחלט על ידי ההיסטוריה של העבר ושל ההווה או, באופן אחר: שרצון זה עצמו הוא תופעה שנקבעה מראש על ידי התנאים ההיסטוריים, ואין בו כל ספונטניות.

בקרב חסידים ויריבים גם יחד של מרקס, רווחת הטענה שמרקס החזיק בתפיסה של דטרמיניזם היסטורי אבל טענה זו מוטעית – התקפותיו של לנדאואר על מרקס הן דוגמה לטעות זו. הטעות נובעת, בין השאר, מבלבול מסוים בין "דטרמיניזם היסטורי" לבין "מטריאליזם היסטורי" (ע"ע).

8. דיאלקטיקה

בספר זה מציין המושג "דיאלקטיקה" את המתודה הפילוסופית מבית מדרשו של היגל ובמיוחד את שיטתו של מרקס, שאימץ את המתודה הדיאלקטית של היגל, עם שהכניס בה שינויים חשובים. בלב הדיאלקטיקה של היגל עומד רעיון ההתפתחות: כל ישות מתפתחת ועוברת שלבים שונים שבהם מתממשת מהותה באופן שלם ומשוכלל יותר. המהות הפוטנציאלית הולכת וממששת עצמה באקטואליות. כל תופעה יש לתפוס, אפוא, לא כדבר סטטי ונצחי אלא כשלב בתהליך של התממשות. המושגים הבאים חשובים במיוחד להבנת התיאורים הדיאלקטיים בספר זה:

ביטול דיאלקטי (או שלילה דיאלקטית) Aufhebung

המונח "ביטול דיאלקטי" משמש את היגל ואת מרקס לתיאור המעבר משלב התממשות אחד של ישות כלשהי אל שלב התפתחות גבוה יותר. במעבר מבוטלת ההוויה הקיימת של מהות זו, ומופיעה הוויה חדשה המבטאת באופן שלם יותר את המהות. עם זאת, ההוויה הקודמת לא נעלמת כליל, אלא היא נשמרת בתוך ההוויה החדשה וכחלק ממנה. כך, למשל, אפשר לחשוב על הילד כעל ביטול דיאלקטי של התינוק: ההוויה התינוקית מבוטלת, והמהות האנושית שביסודה עוברת אל צורת ביטוי גבוהה ומשוכללת יותר בילד. בשלבים הבאים מבוטל הילד ביטול דיאלקטי על ידי הנער, והנער על ידי הבוגר, המבטא בצורה שלמה את המהות האנושית. ואולם, השלבים שבוטלו לא נעלמו כליל – הם נשארו בהוויה החדשה בדמות זיכרונות, סימנים גופניים, קווי אופי וכו'. אפשר לומר שהחברה הקומוניסטית, על פי מרקס, אמורה להיות ביטול דיאלקטי של הרפובליקה הבורגנית. הקומוניזם ישמר את המהות החברתית של האדם, יבטל את צורתה היחסית פרימיטיבית של חברתיות זו במדינה הבורגנית ויעלה אותה לצורת ביטוי גבוהה יותר בחברה הקומוניסטית.

קפיצה איכותית
הביטוי "קפיצה איכותית" מציין שלב שבו צבירה של שינויים כמותיים מתגלה כאיכות חדשה. כאן אפשר להביא משל מתחום מדעי הטבע: כאשר מחממים מים, נוספת להם יותר ויותר אנרגיה – שינוי כמותי הבא לידי ביטוי בעליית הטמפרטורה. ברגע מסוים (100 מעלות) המים כבר אינם רק מים חמים יותר אלא איכותם משתנה והם הופכים לאדי קיטור. בהגותו של מרקס אפשר להצביע על המהפכה כעל קפיצה איכותית כזאת. ב**מניפסט הקומוניסטי** מתואר התהליך שבו הפרולטריון צובר בתוך המדינה הבורגנית עוצמה פוליטית, ידע ויכולת פוליטיים (שינוי כמותי). ברגע מסוים, רגע המהפכה, "מתפרץ" השינוי הכמותי והופך לאיכות פוליטית חדשה: מדינה בשלטון הפרולטריון.

סיבתיות דיאלקטית; אחדות ניגודים דיאלקטית
תהליך סיבתי שבו שני צדדים מנוגדים "אחוזים זה בזה" בתהליך הדדי שבו כל אחד הוא גורם סיבתי בהתפתחותו של האחר. בדיאלקטיקה של היגל מתפתח כל דבר דרך האֲחֵרוּת שלו, ובמובן זה הניגוד אינו רק ניגוד אלא גם אחדות: כל צד בניגוד מוצא באחֵר שלו את עצמו. כך, אצל היגל, בניגודים כמו "רוח־חומר", "סובייקט־אובייקט" ו"אני־זולת". בספר זה אני טוען שגם את הניגוד "אוטופיה־פוליטיקה" יש לתפוס כאחדות ניגודים דיאלקטית; שהפוליטיקה הסוציאליסטית והאוטופיה הסוציאליסטית מנוגדות זו לזו, אך יכולות להתגשם רק זו באמצעות זו.

9. זואון פוליטיקון

מילולית: "חיה פוליטית" או "חיה חברתית". ביטוי של הפילוסוף אריסטו, שטען שהאדם הוא ברייה חברתית (פוליטית) מטבעו, כלומר, שהקשרים החברתיים הם מהותיים לטבע האנושי, ושרק במסגרת חברתית יכול האדם לממש את הפוטנציאלים האנושיים שלו במלואם. ההוגים של ראשית הנאורות (הובס, לוק, רוסו ואחרים) שללו בדרך כלל את עמדתו של אריסטו, וטענו שהאדם הוא במהותו יצור פרטי (א־חברתי או אף אנטי־חברתי). מרקס, בובר, וכמוהם מרבית ההוגים בסוציאליזם, אם כי לא כולם, הסכימו באופן נחרץ עם קביעתו של אריסטו ואף פיתחו והעשירו את התפיסה שעל פיה החברתיות היא מהותית לאדם. יש לציין, עם זאת, שאצל אריסטו משמשת המילה "פוליס" (ובנגזרותיה: פוליטי, פוליטיקה וכו') גם במשמעות של "חברה" וגם במשמעות של "מדינה". ההוגים הסוציאליסטים הבחינו בדרך כלל בין החברה, שהיא מהותית לאדם, לבין המדינה הפוליטית, שהיא ביטוי מנוכר של המהות החברתית, שיש להתגבר עליו ולבטלו.

10. כשלעצמו ובשביל עצמו

הביטוי "כשלעצמו ובשביל עצמו" (או בקיצור, "בשביל עצמו"). מציין, בדיאלקטיקה של היגל, הוויה אנושית (אדם, חברה, מוסד או קבוצה חברתית) המכירה ומבינה את עצמה, ובכך מגיעה אל מלוא המימוש של מהותה. ה"כשלעצמו" מצביע על הפוטנציאל המהותי; ה"בשביל עצמו" – על מימוש הפוטנציאל הזה באופן אקטואלי. באופן אחר, ה"כשלעצמו" מצביע על התוכן האובייקטיבי, וה"בשביל עצמו" – על ההכרה הסובייקטיבית בתוכן אובייקטיבי זה. כל בני האדם הם חופשים כשלעצמם, אומר היגל. הם חופשים באופן אובייקטיבי. מהותם היא חירות. ואולם, מהות זו היא פוטנציאל מופשט בלבד אצל עמי אסיה המשועבדים. רק האירופי, המכיר את החירות כמהותו, רק הוא מממשה באופן אקטואלי.

אצל מרקס, הפרולטריון הוא מעמד מהפכני כשלעצמו, כלומר: באופן אובייקטיבי או פוטנציאלי. אבל הפוטנציאל יהפוך לממשות רק משעה שיבין הפרולטריון את עצמו ויגבש תודעה מעמדית מהפכנית, כלומר: יהיה למעמד גם מבחינה סובייקטיבית, "בשביל עצמו".

11. מורוס, תומס (1535–1478)

הוגה דעות, פוליטיקאי ומשפטן אנגלי, בן ראשית המאה ה־16. מורוס (או בצורה האנגלית: מור) הוא שטבע את המונח "אוטופיה". "אוטופיה" הוא שם של ספר שפירסם ב־1516, וגם שמה של ממלכה דמיונית המתוארת באותו ספר. בחלקו הראשון של הספר מציג מורוס, בצורה ספרותית, ביקורת חריפה על הסדרים החברתיים, הפוליטיים והכלכליים באירופה של תקופתו. בחלק השני מתוארת הממלכה השלווה והמאושרת "אוטופיה", **שבה אין רכוש פרטי והבריות חיות בשיתוף ובשוויון**. משום כך נחשב מורוס בעיני רבים לראשון הסוציאליסטים בעת החדשה.

מורוס מילא תפקידים בכירים בחצר מלך אנגליה הנרי השמיני. ואולם, משסירב להכיר בהנרי כראש הכנסייה באנגליה – ובכך שמר אמונים לאפיפיור ברומא – נשפט, הורשע כבוגד במלכות והוצא להורג.

12. מטריאליזם היסטורי

תפיסת ההיסטוריה של מרקס ושותפו אנגלס. המטריאליזם ההיסטורי הוא ניגודו של האידיאליזם (ע"ע "אידיאליזם גרמני") אך הוא נבדל גם מן המטריאליזם המטפיזי, הגורס שהעולם הוא חומר ולא רוח, או שהחומר קודם לרוח ומתנה אותה, או שהרוח היא תופעה של החומר. מרקס לא עסק בבעיות מטפיזיות אלא בשאלות היסטוריוסופיות,

סוציולוגיות וכלכליות. המטריאליזם שלו גורס, שאופן הקיום החומרי של בני האדם בכל תקופה היסטורית (כלומר: האופן שבו הם מייצרים את צורכי קיומם) הוא הגורם המכריע בעיצובו של המבנה החברתי כולו. וכן, ששינויים היסטוריים ומעבר מתקופה היסטורית אחת לאחרת מונעים בעיקר על ידי שינויים באופן הקיום החומרי. במקום אחד מציג מרקס מעין סכמה: ביסוד כל חברה היסטורית עומדים "כוחות ייצור" (עבודת אדם, עבודת בהמות, מכונות, מקורות אנרגיה וכו') ו"יחסי ייצור" (יחסים חברתיים כגון אדון־עבד, אציל־צמית, קפיטליסט־פרולטר). שני אלה יחד מהווים את "אופן הייצור" שהוא הבסיס הכלכלי של החברה. מעל בסיס זה מתנשא בניין־על עצום של אמונות, דעות, השקפות דתיות, יצירות אמנות והגות ועוד (מרקס מכנה אותו: "בניין־על אידיאולוגי").

כל ניסוח מדויק יותר של המטריאליזם ההיסטורי יהיה שנוי במחלוקת בתוך הפילוסופיה המרקסיסטית לזרמיה השונים, שהרבו להתחבט במושג זה. כבר מרקס ואנגלס עצמם התקשו להגדיר את האופן המדויק שבו מעצב הבסיס הכלכלי את בניין־העל. את הסכמה שלעיל יש לקבל, אפוא, רק כשרטוט גס וראשוני. בעיה מיוחדת, שאני דן בה בפרקים על מרקס, מהווה מקומה של הפוליטיקה בסכמה זו – האם היא שייכת לבסיס הכלכלי או לבניין־העל האידיאולוגי.

13. מיר, אובשצ'ינה, ארטל

צורות התארגנות חברתית ברוסיה הטרום־מודרנית, שהכילו מרכיבים שיתופיים בולטים. ה"מיר" וה"אובשצ'ינה" היו כפרים חקלאיים שיתופיים שראשיתם בימי הביניים. ה"ארטל" היה התאגדות של אומנים או פועלים לעבודה משותפת, בדרך כלל לתקופה קצובה, כשהשכר או ההכנסות מחולקים באופן שנקבע מראש, בדרך כלל שווה בשווה.

השיתוף בכפרים החקלאיים היה עמוק יותר מזה של אגודת האומנים. קהילת הכפר היתה הבעלים של כל האדמות. אספת הכפר, שכללה את כל הגברים הבוגרים, הקצתה מדי שנה את החלקות לעיבוד, לפי גודל המשפחות המעבדות. כפרים שיתופיים כאלה התקיימו ברוסיה עד למאה ה־20, למרות התנכלויות מצד שלטון הצאר, הסוחרים ובעלי האדמות הגדולים. האובשצ'ינות חוסלו באופן סופי על ידי המשטר הקומוניסטי בברית המועצות.

בסוף שנות השבעים של המאה ה־19 התעורר בקרב מהפכנים רוסים ואחרים פולמוס ער על השאלה האם יכול הכפר השיתופי הרוסי להוות בסיס ונקודת מוצא לסוציאליזם ברוסיה. גם מרקס השתתף בפולמוס זה, ובובר מזכיר (מתוך הערכה חיובית) את עמדתו של מרקס בסוגיה בחיבורו **נתיבות באוטופיה**.

14. סוציאליזם אוטופיסטי

"סוציאליזם אוטופיסטי" או "אוטופי" הוא שם שהעניקו מרקס ואנגלס לכמה אישים ומגמות סוציאליסטיות של ראשית המאה ה־19. **במניפסט הקומוניסטי** הם מונים, בתת־הפרק "הסוציאליזם והקומוניזם האוטופיסטי־ביקורתי", את שמותיהם של קלוד אנרי דה סן־סימון, שרל פורייה ורוברט אואן. מאז נחשבו שלושת אלה כמייצגים המובהקים של הסוציאליזם האוטופיסטי. סן־סימון ופורייה היו סוציאליסטים צרפתים, בעשורים הראשונים של המאה ה־19, שמתחו בחיבוריהם ביקורת נוקבת על הסדר החברתי של זמנם ושירטטו תוכניות לסדר חברתי אלטרנטיבי. פורייה גם הציג מודל לכפר שיתופי, המשלב חקלאות, מלאכה ותעשייה, ומונה כ־1,600 נפש. ליחידה חברתית־כלכלית זו קרא "פלאנסטר". רוברט אואן היה תעשיין אנגלי וסוציאליסט. במרוצת חייו עסק אואן בכמה וכמה פרויקטים סוציאליסטיים חשובים. הוא ניסה לארגן את המפעלים שבבעלותו כמפעלים "מתוקנים", הקים מושבה שיתופית באמריקה ("ניו־הרמוני") ובערוב ימיו היה ממייסדי הקואופרציה באנגליה.

מרקס ואנגלס הציגו את הסוציאליזם האוטופיסטי כניגודו של הסוציאליזם המדעי. לטענתם, התוכניות לתיקון החברה נבעו אצל הסוציאליסטים האוטופיסטים מעמדות מוסריות וממשאלות לב, ולא מניתוח מדעי של המציאות החברתית ושל האפשרויות לתיקון הגלומות בה.

הכינוי "אוטופיזם" הפך אצל המרקסיסטים שם גנאי המציין כל תנועה או מגמה סוציאליסטית אחרת מזו שלהם. לטענת חסידיו של מרקס, כל בני הפלוגתה שלהם בסוציאליזם היו "בלתי מדעיים" ולכן "אוטופיסטים".

15. סוציאליזם מדעי

"סוציאליזם מדעי" הוא שם שנתנו מרקס ואנגלס לתיאוריה הסוציאליסטית שלהם, ובכך הבחינו אותה מזרמים סוציאליסטיים אחרים, בעיקר מוקדמים יותר, שאותם כינו "אוטופיסטיים". הסוציאליזם המדעי נתפס ככזה משום ששאיפת השחרור הושתתה בו על מדע חברה דסקריפטיבי כביכול, שחשף את הפוטנציאלים הריאליים של השחרור בתוך המציאות החברתית ה"אובייקטיבית". כך ניתן לבוש מדעי לשאיפות אנושיות סוציאליסטיות שלבשו בעבר דמות אוטופית. אנגלס תיאר תהליך זה בחיבורו **התפתחות הסוציאליזם מאוטופיה למדע** מ־1880.

הוגים שונים במאה ה־20, למשל, מרקוזה וארנסט בלוך, הראו שגם בסוציאליזם המדעי של מרקס ושל אנגלס יש מרכיב חיוני שהוא נורמטיבי ולא דסקריפטיבי בלבד. יתר על כן, החקירה המדעית יכולה לחשוף את התנאים האובייקטיביים של השחרור, אבל התנאי הסובייקטיבי – הרצון האנושי המודע והפעיל בשינוי – גם הוא תנאי הכרחי לשחרור בתורתו של מרקס. על כן יש בלב הסוציאליזם המדעי שלו מקום של כיסופים "לא־מדעיים", של תקווה ושל אוטופיה.

16. סוציאליזם קומונלי

גישות סוציאליסטיות המציגות את שחרור החברה כתהליך של בניית תאים שיתופיים קונקרטיים: קהילות שיתופיות, קואופרציות, קבוצות, קומונות וכד'. תאים אלה אמורים לעמוד ביניהם בקשרים פדרטיביים. פדרציה גדלה והולכת של קבוצות ותנועות שיתופיות אמורה, בסופו של דבר, לרשת את מקומם של הקפיטליזם והמדינה בניהול הייצור, הכלכלה והיחסים החברתיים.

הסוציאליזם הקומונלי נבדל, מצד אחד ממגמות קומונליות לא סוציאליסטיות, (למשל – תנועות שיתופיות נוצריות פונדמנטליסטיות). מן הצד האחר, נבדל הסוציאליזם הקומונלי משיטות סוציאליסטיות התופסות את שחרור החברה כמאבק פוליטי בעיקרו, ואת בנייתם של תאים שיתופיים ופדרציות של תאים שיתופיים כדבר שהסוציאליזם צריך להתחיל בו רק לאחר שניצח בקרב הפוליטי ותפס את השלטון במדינה.

לנדאואר ובובר נידונים בספר זה כהוגים מובהקים של הסוציאליזם הקומונלי, על אף ששניהם לא השתמשו בשם זה. הראשון הגדיר עצמו כאנרכיסט, והשני כסוציאליסט אוטופיסט.

17. פרקסיס

"פרקסיס" (מעשה, מעש, פעילות) הוא מושג שמקורו ביוונית, והוא מופיע בדרך כלל כבן זוגה או כניגודה המשלים של ה"תיאוריה". במובן הכללי ביותר, פרקסיס הוא פעולה מודעת המכוונת לתכלית מסוימת, כלומר: יש לה מטרה מוגדרת וידועה מראש. לפי מרקס מכוון הפרקסיס האנושי בעיקרו להפקת צורכי הקיום מן הטבע (עבודה) ולהסדרת היחסים החברתיים בין הבריות (פוליטיקה).

למושג פרקסיס יש גם משמעות מצומצמת בשיח הסוציאליסטי – פרקסיס כפעולה מהפכנית או פרקטיקה מהפכנית, כלומר: המעשים שיש לעשותם כדי לקדם את מהפכת השחרור.

18. פרודון, פייר־ז'וזף (1809–1865)

סוציאליסט צרפתי הנחשב לאחד מאבות האנרכיזם. ב־1840 פירסם פרודון את החיבור *הרכוש מהו?* שבו הופיעה סיסמתו המפורסמת "הרכוש הוא גזל!" מאז הפך לאחד המנהיגים של חוגי המהפכנים בצרפת והשפיע גם על מרקס, שישב בפריז ב־1844. זמן קצר אחר כך השתנה יחסו של מרקס לפרודון, והוא הפך למבקר חריף שלו; בתגובה לספרו של פרודון *פילוסופיה של הדלות* כתב מרקס ספר שכותרתו

דלות הפילוסופיה (1846/7). פרודון הטיף למשק מעורב המכיל יסודות פרטיים ושיתופיים, ולשיטה של "חליפין הוגנים" שבה כוח הקנייה של כל אדם נקבע על פי כמות העבודה החברתית המועילה שהשקיע. הוא שאף לייסד "בנקים עממיים" שיעניקו אשראי ללא ריבית ליצרנים קטנים ולקואופרטיבים. בשאלת הסדר הפוליטי תמך פרודון במבנה פדרטיבי של יחידות אוטונומיות קטנות. פרודון כינה את שיטתו "מוטואליזם". לתורתו היתה השפעה רבה על הסוציאליסט האנרכיסט לנדאואר, שכינה את פרודון "גדול הסוציאליסטים".

19. פרולטריון

ברומא העתיקה שימש המונח "פרולטריון" לציון אנשי דלת העם שאין ברשותם כל נכסים זולת צאצאיהם (Proles). מרקס הנהיג את השימוש במונח זה לציון מעמד הפועלים התעשייתי המודרני.

קשה לספק הגדרה מדויקת ל"פרולטריון" אצל מרקס. דומה שהתכונה המובהקת ביותר של הפרולטרים היא היותם חסרי הון משל עצמם, כלומר: חסרי אמצעי ייצור ש"כל רכושם הוא כוח עבודתם", שאותו הם נאלצים למכור לבעל ההון. לפיכך הפרולטרים הם הפועלים השכירים. ואולם, לא כל העובדים השכירים הם פועלי תעשייה – לא כך היה בזמנו של מרקס וודאי שלא כך הדבר בזמננו. מרקס טען שמעמד הפרולטריון סובל סבל רדיקלי בתוך השיטה הקיימת. כלומר: שתנאי חייו הופכים לעלובים, בהמיים ובלתי נסבלים. תיאור זה נכון, אולי, ביחס לפועל התעשייה של המאה ה־19, אבל הוא אינו תקף ביחס לכל העובדים השכירים ובוודאי לא ביחס לעובדים השכירים בעולם המערבי במאה ה־20 ורבים מאלה הסובלים סבל רדיקלי בתוך השיטה אינם עובדים שכירים כלל.

קשיים תיאורטיים אלה חמורים במיוחד משום שבתורתו של מרקס הפרולטריון הוא הסוכן המהפכני בפוטנציה – הוא הגורם העתיד לחולל את מהפכת השחרור. על כן חשוב ביותר לזהות מיהו בדיוק הפרולטריון לפי מרקס, האם היה קיים אי־פעם במציאות החברתית והאם הוא עדיין קיים בימינו.

על אף הקשיים שנמנו לעיל, חוגים רחבים בסוציאליזם, ובכלל זה גם כאלה שאינם מרקסיסטיים, קיבלו את ההשקפה שעל פיה מעמד הפועלים המודרני, ובייחוד פועלי התעשייה, הוא הכוח החברתי העשוי להגשים את הסוציאליזם.

20. (ה)קומונה הפריזאית

מועצה עירונית מהפכנית ששלטה בפריז במשך חודשיים, מסוף מרס ועד סוף מאי 1871, לאחר שמלחמת פרוסיה־צרפת הסתיימה במפלה צרפתית. אלפי פריזאים, רובם

בני המעמדות הנמוכים, היו מאורגנים במליציה חמושה שנקראה "המשמר הלאומי". המשמר סירב להשלים עם הכניעה לפרוסים, ומצא עצמו בעימות עם הממשלה הצרפתית החוקית. כשניסתה הממשלה לפרוק את "המשמר הלאומי" מנשקו התלקח מאבק אלים והממשלה נמלטה מפריז. בעיר הוקמה מועצה עירונית חדשה שהורכבה ממנהיגים סוציאליסטים ואנרכיסטים מזרמים שונים, ונסמכה על כוחו הצבאי של המשמר הלאומי. יש להדגיש שמשמעות המושג "קומונה" בהקשר זה הוא פשוט "מועצה עירונית", וקביעת שם זה למועצה לא מצביע על מגמה קומוניסטית או קומונלית במשמעות המקובלת בימינו.

הקומונה פתחה מיד בצעדים לשיפור מצבם של פועלי פריז, שהיו נתונים במצוקה חריפה, וגם בפעולות חקיקה בעלות משמעות עקרונית כמו מתן זכות בחירה לנשים וביטול לימודי הדת בבתי הספר. הקומונה היתה, אפוא, דגם ראשון של "ממשלה סוציאליסטית" באירופה. ואולם, היא לא הספיקה למשול. הצבא הנאמן לממשלת צרפת התקיף את פריז המורדת, ותומכי הקומונה נטבחו בהמוניהם עד שהוכנעו.

למרות התבוסה, אירועי הקומונה הציתו התלהבות בקרב חוגי המהפכנים באירופה והשפיעו רבות גם על התיאוריות הסוציאליסטיות. מרקס הקדיש לאירועי הקומונה את חיבורו **מלחמת האזרחים בצרפת**. הוא העלה על נס את אופיה הדמוקרטי, הפלורליסטי והביזורי של הקומונה הפריזאית, וטען כי בקומונה התגלה בראשונה הדפוס של ממשלה בשלטון מעמד הפועלים. אנגלס, בהתייחסו למושג המרקסיסטי הבעייתי "דיקטטורה של הפרולטריון", הצביע על הקומונה הפריזאית ואמר: "זו היתה הדיקטטורה של הפרולטריון".

רשימה ביבליוגרפית

מקורות בעברית

– **אלתרמן נתן**, "חצרו של קיבוץ"; ב־**עיר היונה** (**כתבים**, כרך ד'), הוצאת הקיבוץ המאוחד (ת"א, תשכ"ג), עמ' 267–269.
– **אנגלס פרידריך**, "איגרת אל בבל", בתוך: **מארקס קרל**, **ביקורת תוכנית גותהא**, (תרגום: מרדכי בן אשר), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1952), עמ' 59–68.
– **אנגלס פרידריך**, "ההוויות סוציאליות ברוסיה", (תרגום: מ. מישקינסקי), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך**, **כתבים נבחרים**, כרך ב', הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1957), עמ' 35–44.
– **אנגלס פרידריך**, "הקדמה ל'מלחמת האיכרים בגרמניה'", (תרגום: ד. ליבשיץ, י. אבירפי), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך**, **כתבים נבחרים**, כרך א', הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 466–477.
– **אנגלס פרידריך**, "התפתחות הסוציאליזם מאוטופיה למדע", (תרגום: י. מן), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך**, **כתבים נבחרים**, כרך ב', הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1957), עמ' 69 ואילך.
– **אנגלס פרידריך**, "התקדמות הרפורמה החברתית בקונטיננט", בתוך: **מארקס קארל**, **כתבי שחרות**, (תרגום: שלמה אבינרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1965), עמ' 281–288.
– **אנגלס פרידריך**, "לודביג פויארבאך וחתימת הפילוסופיה הגרמנית הקלאסית", (תרגום: י. רוזנצוייג), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך**, **כתבים נבחרים**, כרך ב', הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1957), עמ' 273 ואילך.
– **אנגלס פרידריך**, "לשאלת השיכון", (תרגום: א. ראפ), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך**, **כתבים נבחרים**, כרך א', הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 397 ואילך.

- **אנגלס פרידריך**, "מוצא המשפחה, הקניין הפרטי והמדינה", (תרגום: מ. מישקינסקי), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך**, **כתבים נבחרים**, כרך ב', הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1957), עמ' 129 ואילך.
- **אנגלס פרידריך**, "מתוך ההקדמה למהדורה הגרמנית, 1890, של 'המאניפסט הקומוניסטי'", (תרגום: מ. דורמן), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך**, **כתבים נבחרים**, כרך א', הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 4-6.
- **אפלטון**, "פוליטיאה", בתוך: **אפלטון**, **כתבי אפלטון**, כרך שני, (תרגום: יוסף ג. ליבס), הוצאת שוקן (תל אביב, 1964), עמ' 157 ואילך.
- **אריסטו**, **הפוליטיקה**, ספרים א'-ב', (תרגום: ח"י רות), הוצאת מאגנס (ירושלים, תשל"ה).
- **בובר מרדכי מרטין**, "אני ואתה", בתוך: **בובר מ. מ.**, **בסוד שיח**, (תרגום: צבי ויסלבסקי), הוצאת מוסד ביאליק (ירושלים, 1973), עמ' 3 ואילך.
- **בובר מרדכי מרטין**, "בין חברה למדינה", בתוך: **בובר מ. מ.**, **פני אדם: בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית**, הוצאת מוסד ביאליק (ירושלים, 1965), עמ' 397-413.
- **בובר מרדכי מרטין**, "בעיית האדם, עיונים בתולדותיה", בתוך: **בובר מ. מ.**, **פני אדם: בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית**, הוצאת מוסד ביאליק (ירושלים, 1965), עמ' 1 ואילך.
- **בובר מרדכי מרטין**, "גאנדי, הפוליטיקה ואנחנו", בתוך: **בעיות – במה חדשית לחיי צבור**, שנה ג' כרך ו' חוברת ג-ד (שבט תש"ח), (ירושלים, 1948), עמ' 175 ואילך.
- **בובר מרדכי מרטין**, "גויים ואלוהיו", בתוך: **בובר מ. מ.**, **תעודה ויעוד** (כרך שני – עם ועולם), הוצאת הספריה הציונית (ירושלים, 1984), עמ' 113-123.
- **בובר מרדכי מרטין**, "דו-שיח", בתוך: **בובר מ. מ.**, **בסוד שיח**, (תרגום: צבי ויסלבסקי), הוצאת מוסד ביאליק (ירושלים, 1973), עמ' 107 ואילך.
- **בובר מרדכי מרטין**, "המנהיג הנסתר", בתוך: **זנדבנק יעקב (עורך)** **גוסטב לנדאואר – במלאת עשרים שנה להרצחו**, הוצאת המרכז לתרבות של ההסתדרות הכללית (תל אביב, תרצ"ט), עמ' 29-32.
- **בובר מרדכי מרטין**, "העקרון הפוליטי, תוקפו וסייגיו", בתוך: **בובר מ. מ.**, **תקוה לשעה זו**, הוצאת עם עובד (תל אביב, 1992), עמ' 52 ואילך.
- **בובר מרדכי מרטין**, "התחדשות חיי עם", בתוך: **בובר מ. מ.**, **נתיבות באוטופיה**, הוצאת עם עובד (תל אביב, 1983), עמ' 204-222.
- **בובר מרדכי מרטין**, "חברותא ישנה וחברותא חדשה", בתוך: **יסעור אברהם**, **חזון וחיי יום יום בקיבוץ** (כרך שני), הוצאת ירון גולן (תל אביב, 1997), עמ' 175-179.
- **בובר מרדכי מרטין**, "יסודותיו של הבין-אנושי", בתוך: **בובר מ. מ.**, **בסוד שיח**, הוצאת מוסד ביאליק (ירושלים, 1973), עמ' 215-233.
- **בובר מרדכי מרטין**, "מכתב גלוי למאהאטמה גנדי", בתוך: **טלמון שמריהו, ירון קלמן, עמנואל יוסף** (עורכים), **כאן ועכשיו – עיונים בהגותו החברתית והדתית של מ. מ. בובר**, הוצאת מרכז מרטין בובר של האוניברסיטה העברית (ירושלים, 1982), עמ' 8-15.
- **בובר מרדכי מרטין**, "על גוסטב לנדאואר", בתוך: **בובר מ. מ.**, **נתיבות באוטופיה**, הוצאת עם עובד (תל אביב, 1983), עמ' 236-252.
- **בובר מרדכי מרטין**, "על החברותא", בתוך: **בובר מ. מ.**, **נתיבות באוטופיה**, הוצאת עם עובד (תל אביב, 1983), עמ' 159 ואילך.

- בובר מרדכי מרטין, "על המשבר הגדול", בתוך: בובר מ. מ., תעודה ויעוד (כרך שני – עם ועולם), הוצאת 'הספריה הציונית' (ירושלים, 1984), עמ' 75-79.
- בובר מרדכי מרטין, "תקווה לשעה זו", בתוך: בובר מ. מ., תעודה ויעוד (כרך שני – עם ועולם), הוצאת 'הספריה הציונית' (ירושלים, 1984), עמ' 82-91.
- בובר מרדכי מרטין, נתיבות באוטופיה, הוצאת עם עובד (תל אביב, 1983).
- ביכלר שמשון, ניצן יהונתן, מרווחי מלחמה לדיבידנדים של שלום, הוצאת כרמל (ירושלים, 2001).
- בלוך יוחנן, גורדון חיים, דורמן מנחם (עורכים), מרטין בובר, מאה שנה להולדתו, הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1981).
- בן אהרון יצחק, "לברוא את ההסתדרות מחדש", בתוך: שור שמעון (עורך), הקיבוץ והחברה הישראלית, הוצאת מזכירות הקיבוץ הארצי (1972), עמ' 81-82.
- ברכט ברטולט, "אל הדורות הבאים", בתוך: ברכט ברטולט, גלות המשוררים, (תרגום: ה. בנימין), הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1978), עמ' 167-169.
- ברנר יוסף חיים, "להערכת עצמנו בשלושת הכרכים", בתוך: ברנר י.ח., כתבים, כרך ד', הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, תשמ"ה).
- גורדון חיים, "אשמה קיומית ומחשבתו החברתית והפוליטית של בובר", בתוך: בלוך יוחנן, גורדון חיים, דורמן מנחם (עורכים), מרטין בובר, מאה שנה להולדתו, הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1981), עמ' 197-212.
- האקסלי אלדוס, עולם חדש מופלא, (תרגום: מאיר ויזלטיר), הוצאת זמורה ביתן (תל אביב, 1985).
- הובס תומס, לויתן, (תרגום: יוסף אור), הוצאת מאגנס (ירושלים, תשכ"ב).
- הורקהיימר מקס, "תיאוריה מסורתית ותיאוריה ביקורתית", בתוך: אדורנו תיאודור, הורקהיימר מקס, אסכולת פרנקפורט (מבחר), (תרגום: דוד ארן), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי, (תל אביב, 1993), עמ' 57 ואילך.
- היגל גיאורג ו. פ., הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח, (תרגום: ירמיהו יובל), הוצאת מאגנס (ירושלים, תשנ"ו).
- וגנר יגאל, גבולות הפוליטיקה, הוצאת מסדה (רמת גן, 1978).
- זית דוד, חלוצים במבוך הפוליטי, הוצאת 'יד יצחק בן צבי' (ירושלים, 1993).
- יסעור אברהם, "אחרית דבר: לאנדאואר – בובר – מארכס", בתוך: לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 281-298.
- יסעור אברהם, חזון וחיי יום יום בקיבוץ (כרך שני), הוצאת ירון גולן (תל אביב, 1997).
- יסעור אברהם, פרקים בהגותו החברתית של מ. מ. בובר, הוצאת אלף (תל אביב, 1981).
- לאנדאואר גוסטאב, "בדבר הסוציאליזם וההתישבות", בתוך: לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 84-91.
- לאנדאואר גוסטאב, "דרך התבדלות – אל החברותא", בתוך: לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 27-41.

- **לאנדאואר גוסטאב**, "הגיגים אנרכיים על אנרכיזם", בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 42-62.
- **לאנדאואר גוסטאב**, "י"ב העיקרים של הברית הסוציאליסטית", בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 82-83.
- **לאנדאואר גוסטאב**, "מכתב אל גיאורג שפרינגר (25 בינואר 1919)", בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 251-252.
- **לאנדאואר גוסטאב**, "מכתב אל מכס נטלאו (5 בינואר 1919)", בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 249.
- **לאנדאואר גוסטאב**, "מכתב אל מרטין בובר (12/5/1916)", בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 239-243.
- **לאנדאואר גוסטאב**, "מכתב אל פאול אלצבאכר (אפריל, 1900)", בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 221.
- **לאנדאואר גוסטאב**, "מכתב אל קורט איזנר (10 בינואר 1919)", בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 250.
- **לאנדאואר גוסטאב**, "עם וארץ: שלושים הנחות-יסוד סוציאליסטיות", בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 49-62.
- **לנדאואר גוסטב**, "המהפכה", בתוך: **לנדאואר גוסטב, קריאה לסוציאליזם; המהפכה**, (תרגום: ישראל כהן), הוצאת עם עובד (תל אביב, 1951), עמ' 149 ואילך.
- **לנדאואר גוסטב, קריאה לסוציאליזם**, בתוך: **לנדאואר גוסטב, קריאה לסוציאליזם; המהפכה**, (תרגום: ישראל כהן), הוצאת עם עובד (תל אביב, 1951), עמ' 25 ואילך.
- **לבון פנחס**, "על שיתוף הפועלים והנהלת מפעלי התעשיה", בתוך: **לבון פ., חברת עבודה**, (תל אביב, 1968), עמ' 360.
- **לנין ולדימיר איליץ'**, "המדינה והמהפכה", בתוך: **לנין ו. איליץ', כתבים נבחרים**, כרך ב', (תרגום: ח. גולדברג), הוצאת הקיבוץ המאוחד (עין חרוד, 1951), עמ' 3 ואילך.
- **לנין ולדימיר איליץ'**, "מה לעשות", בתוך: **לנין ו. איליץ', כתבים נבחרים**, כרך א', (תרגום: ח. גולדברג), הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1950), עמ' 21 ואילך.
- **לנין ולדימיר איליץ'**, "על המדינה", בתוך: **לנין ו. איליץ', כתבים נבחרים**, כרך ב', (תרגום: ח. גולדברג), הוצאת הקיבוץ המאוחד (עין חרוד, 1951), עמ' 109-126.
- **מארכס קארל**, "מכתב אל מערכת 'אטצ'סטבניה זאפיסקי'", (תרגום: אברהם יסעור), בתוך: **מארכס קארל, מבחר כתבים פוליטיים**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי ואוניברסיטת חיפה (תל אביב, 1983), עמ' 286-287.
- **מארכס קארל, דלות הפילוסופיה**, (תרגום: ח. אברבאיה), הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1955).

- מארקס קרל, ביקורת תוכנית גותהא, (תרגום: מרדכי בן אשר), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1952).
- מארקס קארל, אנגלס פרידריך, "דבר ההנהלה המרכזית אל ברית הקומוניסטים", (תרגום: מ. מישקינסקי), בתוך: מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך א', הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 63-71.
- מארקס קארל, אנגלס פרידריך, "הקדמה למהדורה הרוסית של 'המאניפסט הקומוניסטי'", (תרגום: מ. דורמן), בתוך: מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך א', הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 2-3.
- מארקס קארל, אנגלס פרידריך, המאניפסט הקומוניסטי, (תרגום: מנחם דורמן), הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1985).
- מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך ג': אנטי־דיהרינג (הפיכת המדע בידי מר אויגן דיהרינג), (תרגום: יצחק מן), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1959).
- מארקס קארל, הקפיטאל, ספר ראשון, (תרגום: צבי וויסלבסקי, יצחק מן), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1947).
- מורוס תומאס, אוטופיה, (תרגום: אפרים שמואלי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1978).
- מיילר ינינה, מישנתו של פוריה, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי ואוניברסיטת תל אביב (תל אביב, 1974).
- מרכוזה הרברט, "בעיית האלימות בתנועת־המרי", בתוך: מרכוזה הרברט, קץ האוטופיה, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975), עמ' 57-71.
- מרכוזה הרברט, "ויכוח על בעיית האלימות בתנועת־המרי", בתוך: מרכוזה הרברט, קץ האוטופיה, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975), עמ' 73-99.
- מרכוזה הרברט, "ויכוח על מוסר ופוליטיקה בחברת השפע", בתוך: מרכוזה הרברט, קץ האוטופיה, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975), עמ' 101 ואילך.
- מרכוזה הרברט, "ויכוח על קץ האוטופיה", בתוך: מרכוזה הרברט, קץ האוטופיה, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975), עמ' 31-55.
- מרכוזה הרברט, קץ האוטופיה, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975).
- מרקוזה הרברט, מסה על השיחרור, (תרגום: עדנה שריר), בתוך: מרקוזה הרברט, האדם החד־ממדי, הוצאת ספריית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1970), עמ' 224 ואילך.
- מרקוזה הרברט, "פילוסופיה ותיאוריה ביקורתית", (תרגום: צבי טאובר), בתוך: זמנים 44 (1993), הוצאת אוניברסיטת תל אביב וזמורה־ביתן, עמ' 85-91.
- מרקוזה הרברט, ארוס וציוויליזציה, (תרגום: יוחנן עומרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1978).
- מרקוזה הרברט, האדם החד־ממדי, (תרגום: דליה טסלר), הוצאת ספריית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1970).
- ניטשה פרידריך, "מעבר לטוב ולרוע", בתוך: ניטשה פרידריך, מעבר לטוב ולרוע, לגינאולוגיה של המוסר, (תרגום: ישראל אלדד), הוצאת שוקן (תל אביב, 1979), עמ' 7 ואילך.

- **לאנדאואר גוסטאב**, "הגיגים אנרכיים על אנרכיזם", בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 42-62.
- **לאנדאואר גוסטאב**, "י"ב העיקרים של הברית הסוציאליסטית", בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 82-83.
- **לאנדאואר גוסטאב**, "מכתב אל גיאורג שפרינגר (25 בינואר 1919)", בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 251-252.
- **לאנדאואר גוסטאב**, "מכתב אל מכס נטלאו (5 בינואר 1919)", בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 249.
- **לאנדאואר גוסטאב**, "מכתב אל מרטין בובר (12/5/1916)", בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 239-243.
- **לאנדאואר גוסטאב**, "מכתב אל פאול אלצבאכר (אפריל, 1900)", בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 221.
- **לאנדאואר גוסטאב**, "מכתב אל קורט איזנר (10 בינואר 1919)", בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 250.
- **לאנדאואר גוסטאב**, "עם וארץ: שלושים הנחות־יסוד סוציאליסטיות", בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 49-62.
- **לנדאואר גוסטב**, "המהפכה", בתוך: **לנדאואר גוסטב, קריאה לסוציאליזם; המהפכה**, (תרגום: ישראל כהן), הוצאת עם עובד (תל אביב, 1951), עמ' 149 ואילך.
- **לנדאואר גוסטב, קריאה לסוציאליזם**, בתוך: **לנדאואר גוסטב, קריאה לסוציאליזם; המהפכה**, (תרגום: ישראל כהן), הוצאת עם עובד (תל אביב, 1951), עמ' 25 ואילך.
- **לבון פנחס**, "על שיתוף הפועלים והנהלת מפעלי התעשיה", בתוך: **לבון פ., חברת עבודה**, (תל אביב, 1968), עמ' 360.
- **לנין ולדימיר איליץ'**, "המדינה והמהפכה", בתוך: **לנין ו. איליץ', כתבים נבחרים**, כרך ב', (תרגום: ח. גולדברג), הוצאת הקיבוץ המאוחד (עין חרוד, 1951), עמ' 3 ואילך.
- **לנין ולדימיר איליץ'**, "מה לעשות", בתוך: **לנין ו. איליץ', כתבים נבחרים**, כרך א', (תרגום: ח. גולדברג), הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1950), עמ' 21 ואילך.
- **לנין ולדימיר איליץ'**, "על המדינה", בתוך: **לנין ו. איליץ', כתבים נבחרים**, כרך ב', (תרגום: ח. גולדברג), הוצאת הקיבוץ המאוחד (עין חרוד, 1951), עמ' 109-126.
- **מארכס קארל**, "מכתב אל מערכת 'אטצ'סטבניה זאפיסקי'", (תרגום: אברהם יסעור), בתוך: **מארכס קארל, מבחר כתבים פוליטיים**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי ואוניברסיטת חיפה (תל אביב, 1983), עמ' 286-287.
- **מארכס קארל, דלות הפילוסופיה**, (תרגום: ח. אברבאיה), הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1955).

- מארקס קארל, "האידיאולוגיה הגרמנית", בתוך: מארקס קארל, כתבי שחרות, (תרגום: שלמה אבינרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1965), עמ' 223 ואילך.
- מארקס קארל, "המשפחה הקדושה", בתוך: מארקס קארל, כתבי שחרות, (תרגום: שלמה אבינרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1965), עמ' 221-199.
- מארקס קארל, "השלטון הבריטי בהודו", (תרגום: ד. ליבשיץ, י. אבירפי), בתוך: מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך א', הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 238-243.
- מארקס קארל, "השמונה־עשר בברימר של לואי בונאפארטה", (תרגום: ח. טויכסלר־הוכברג), בתוך: מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך א', הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 163 ואילך.
- מארקס קארל, "כתבי יד כלכליים־פילוסופיים", בתוך: מארקס קארל, כתבי שחרות, (תרגום: שלמה אבינרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1965), עמ' 79 ואילך.
- מארקס קארל, "לביקורת הכלכלה המדינית. הקדמה", (תרגום: י. רוזנצוייג), בתוך: מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך א', הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 252-255.
- מארקס קארל, "לביקורת פילוסופית־המשפט של הגל: הקדמה", בתוך: מארקס קארל, כתבי שחרות, (תרגום: שלמה אבינרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1965), עמ' 65 ואילך.
- מארקס קארל, "לשאלת היהודים", בתוך: מארקס קארל, כתבי שחרות, (תרגום: שלמה אבינרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1965), עמ' 33 ואילך.
- מארקס קארל, "מארקס אל ויידמאייר (מכתב)", (תרגום: ח. הוכברג), בתוך: מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך ב', הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1957), עמ' 348.
- מארקס קארל, "מגילת־היסוד של התאגדות הפועלים הבינלאומית", (תרגום: מ. שטראוס), בתוך: מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך א', הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 264-270.
- מארקס קארל, "מלחמת האזרחים בצרפת", (תרגום: א. ראפ), בתוך: מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך א', הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 339 ואילך.
- מארקס קארל, "מלחמת המעמדות בצרפת 1848 עד 1850", (תרגום: ח. טויכסלר־הוכברג), בתוך: מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך א', הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 87 ואילך.
- מארקס קארל, "עבודה שכירה והון", (תרגום: מ. אטינגר), בתוך: מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך א', הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 36 ואילך.
- מארקס קארל, "תיזות על פויארבאך", (תרגום: י. רוזנצוייג), בתוך: מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך ב', הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1957), עמ' 306-309.

- **מארקס קרל**, **ביקורת תוכנית גותהא**, (תרגום: מרדכי בן אשר), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1952).
- **מארקס קארל, אנגלס פרידריך**, "דבר ההנהלה המרכזית אל ברית הקומוניסטים", (תרגום: מ. מישקינסקי), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך**, **כתבים נבחרים**, כרך א', הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 63-71.
- **מארקס קארל, אנגלס פרידריך**, "הקדמה למהדורה הרוסית של 'המאניפסט הקומוניסטי'", (תרגום: מ. דורמן), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך**, **כתבים נבחרים**, כרך א', הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 2-3.
- **מארקס קארל, אנגלס פרידריך**, **המאניפסט הקומוניסטי**, (תרגום: מנחם דורמן), הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1985).
- **מארקס קארל, אנגלס פרידריך**, **כתבים נבחרים**, כרך ג': אנטי־דיהרינג (הפיכת המדע בידי מר אויגן דיהרינג), (תרגום: יצחק מן), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1959).
- **מארקס קארל**, **הקפיטאל**, ספר ראשון, (תרגום: צבי ויסלבסקי, יצחק מן), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1947).
- **מורוס תומאס**, **אוטופיה**, (תרגום: אפרים שמואלי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1978).
- **מיילר ינינה**, **מישנתו של פוריה**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי ואוניברסיטת תל אביב (תל אביב, 1974).
- **מרכוזה הרברט**, "בעיית האלימות בתנועת־המרי", בתוך: **מרכוזה הרברט**, **קץ האוטופיה**, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975), עמ' 57-71.
- **מרכוזה הרברט**, "ויכוח על בעיית האלימות בתנועת־המרי", בתוך: **מרכוזה הרברט**, **קץ האוטופיה**, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975), עמ' 73-99.
- **מרכוזה הרברט**, "ויכוח על מוסר ופוליטיקה בחברת השפע", בתוך: **מרכוזה הרברט**, **קץ האוטופיה**, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975), עמ' 101 ואילך.
- **מרכוזה הרברט**, "ויכוח על קץ האוטופיה", בתוך: **מרכוזה הרברט**, **קץ האוטופיה**, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975), עמ' 31-55.
- **מרכוזה הרברט**, **קץ האוטופיה**, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975).
- **מרקוזה הרברט, מסה על השיחרור**, (תרגום: עדנה שריר), בתוך: **מרקוזה הרברט**, **האדם החד־ממדי**, הוצאת ספריית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1970), עמ' 224 ואילך.
- **מרקוזה הרברט**, "פילוסופיה ותיאוריה ביקורתית", (תרגום: צבי טאובר), בתוך: **זמנים 44 (1993)**, הוצאת אוניברסיטת תל אביב וזמורה־ביתן, עמ' 85-91.
- **מרקוזה הרברט**, **ארוס וציוויליזציה**, (תרגום: יוחנן עומרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1978).
- **מרקוזה הרברט**, **האדם החד־ממדי**, (תרגום: דליה טסלר), הוצאת ספריית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1970).
- **ניטשה פרידריך**, "מעבר לטוב ולרוע", בתוך: **ניטשה פרידריך**, **מעבר לטוב ולרוע, לגינאולוגיה של המוסר**, (תרגום: ישראל אלדד), הוצאת שוקן (תל אביב, 1979), עמ' 7 ואילך.

- ניטשה פרידריך, "שופנהאור כמחנך", בתוך: ניטשה פרידריך, מסות על חינוך לתרבות, (תרגום: יעקב גולומב), הוצאת מאגנס (ירושלים, תשמ"ח), עמ' 21 ואילך.
- פרויד זיגמונד, "תרבות בלא נחת", בתוך: פרויד זיגמונד, תרבות בלא נחת ומסות אחרות, (תרגום: אריה בר), הוצאת דביר (תל אביב, 1988), עמ' 118 ואילך.
- פרוידנברג גדעון, רוברט אואן – מחנך העם, הוצאת דביר (תל אביב, 1970).
- קאופמן ולטר, "כישלונותיו של בובר וניצחונו", בתוך: בלוך יוחנן, גורדון חיים, דורמן מנחם (עורכים), מרטין בובר, מאה שנה להולדתו, הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1981), עמ' 21–36.
- קאנט עמנואל, הנחת יסוד למטפיסיקה של המדות, (תרגום: מ. שפי), הוצאת מאגנס (ירושלים, תשכ"ה).
- קאנט עמנואל, השלום הנצחי, (תרגום: שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך), הוצאת מאגנס (ירושלים, תשל"ו).
- קאנט עמנואל, ביקורת התבונה הטהורה, (תרגום: שמואל הוגו ברגמן, נתן רוטנשטרייך), הוצאת מוסד ביאליק (ירושלים, 1954).
- קרופוטקין פיודור, זיכרונות של מהפכן, (תרגום: מנחם פוזננסקי), הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1950).
- רוסו ז'ן ז'אק, "מאמר על המקור והיסודות לאי־השוויון בין בני האדם", בתוך: רוסו ז'ן ז'אק, מאמרים, (תרגום: עידו בסוק), הוצאת מאגנס (ירושלים תשנ"ג), עמ' 95 ואילך.
- רוסו ז'ן ז'אק, על האמנה החברתית, (תרגום: יוסף אור), הוצאת מאגנס (ירושלים, תשנ"ו).
- שטרנהל זאב, בנין אומה או תיקון חברה? לאומיות וסוציאליזם בתנועת העבודה הישראלית 1904–1940, הוצאת עם עובד (תל אביב, 1995).
- שפירא אניטה, ברל, הוצאת עם עובד (תל אביב, 1980).
- שריג תקוה (ע), הקיבוץ המאוחד, ילקוט מקורות, הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, תשכ"א).
- התנועה הקיבוצית, פרקי־עיון לתוכנית ההשתלמות הרעיונית־פוליטית, כרך א', הוצאת הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1954). (ללא שם מחבר.)

מקורות בלועזית

- **Alway Joan, Critical Theory and Political Possibilities: Conceptions of Emancipatory Politics in the Works of Horkheimer, Adorno, Marcuse, and Habermas,** Greenwood Press (Westport Conn., 1995).
- **Bahro Rudolf, The Alternative in Eastern Europe**, NLB (London, 1978).
- **Bakunin Michael,** *"A Critique of the German Social Democratic Program"*, in: **Bakunin Michael, Bakunin on Anarchy**, George Allen & Unwin (London, 1973).
- **Bakunin Michael,** *"Four Anarchist Programmes"*, in: **Bakunin Michael, Selected Writings**, Jonathan Cape (London, 1973), pp. 166-177.
- **Bakunin Michael, Statism and Anarchy**, Cambridge Univresity Press (Cambridge, 1990).
- **Bakunin Michael, The Political Philosophy of Bakunin**, (ed.: Maximoff G. P.), The Free Press of Glencoe (New York, 1964).
- **Bernstein Eduard, Evolutionary Socialism**, Schocken Books (NY, 1961).
- **Bloch Ernst, The Principle of Hope, vol. III,** Basil Blackwell (Oxford, 1986).
- **Buber Martin,** *"Replies to My Critics"*, in: **Schilpp Paul A., Friedman Maurice (ed.), The Philosophy of Martin Buber**, (Library of Living Philosophers), Open Court (La Salle, 1967), pp. 689 ff.
- **Cipolla Carlo M. (ed.), The Fontana Ecomonic History fo Europe – The Indutsrial Revolution**, Collins (Glasgow, 1978).

- **Engels Friedrich**, *"Engels an Theodor Cuno, 24 Januar 1872"*, in: **Marx, Engels, Werke, Band 33**, Dietz Verlag (Berlin, 1966), pp. 388 ff.
- **Fourier Charles**, **Oeuvres Complètes, Tome IV**, éditions anthropos (Paris, 1966).
- **Hartshorne Charles**, *"Martin Buber's Metaphysics"*, in: **Schilpp Paul A., Friedman Maurice (ed.), The Philosophy of Martin Buber**, (Library of Living Philosophers), Open Court (La Salle, 1967), pp. 49-68.
- **Hegel Georg Wilhelm Friedrich, The Philosophy of History**, Dover publications (New York, 1956).
- **Hegel Georg Wilhelm Friedrich, Science of Logic**, G. Allen & Unwin (London, 1969).
- **Hegel Georg Wilhelm Friedrich, Phenomenology of Spirit** , Oxford University Press (NY, 1977).
- **Hegel Georg Wilhelm Friedrich, Philosophy of Right**, Oxford University Press (London, 1967).
- **Heaton Herbert, Economic History of Europe**, (Tokyo, 1965).
- **Hobbes Thomas, Leviathan**, Penguin Books (Harmondsworth, Middlesex, 1985).
- **Hobbes Thomas**, *"The Citizen"*, in: **Hobbes Thomas, Man and Citizen**, Humanities Press (New York, 1978), pp. 87 ff.
- **Horkheimer Max, Adorno Theodor W., Dialectic of Enlightenment**, (New York, 1997).
- **Horkheimer Max, Eclipse of Reason**, Continuum Publishing Company (New York, 1974).
- **Kautsky Karl, The Social Revolution**, Charles H. Kerr & Company (Chicago, 1913).
- **Kolakowski Leszek, Main Currents of Marxism. Vol. 3: The Breakdown**, Oxford University Press (Oxford, 1981).
- **Kropotkin Peter**, *"Must We Occupy Ourselves with an Examination of the Ideal of a Future System?"* in: **Kropotkin P., Selected Writings on Anarchism and Revolution**, MIT Press (Cambridge Mass., 1970), pp. 46 ff.
- **Kropotkin Peter**, *"The State: Its Historical Role"*, in: **Kropotkin P., Selected Writings on Anarchism and Revolution**, MIT Press (Cambridge Mass., 1970), pp. 210 ff.
- **Kropotkin Peter, The Conquest of Bread and Other Writings**, Cambridge University Press (Cambridge, 1995).
- **Kropotkin Peter, Mutual Aid**, Porter Sargent Publishers (Boston).

- **Kropotkin Peter, Fields, Factories and Workshops**, Transaction Publishers (New Jersey, 1993).
- **Kropotkin Peter** *"Open letter"*, in: **The Newcastle Daily Chronicle**, February 20, 1895, p. 4.
- **Landauer Gustav,** *"An Auguset Hauschner (11. Nov. 1918)"*, in: **Landauer Gustav – Sein Lebensgand in Briefen II**, Rütten & Loening Verlag (Farnkfurt A.M., 1929), pp. 291-292.
- **Landauer Gustav,** *"An Auguste Hauschner (24. Nov. 1918)"*, in: **Landauer Gustav – Sein Lebensgand in Briefen II**, Rütten & Loening Verlag (Farnkfurt A.M., 1929), pp. 313-314.
- **Landauer Gustav,** *"An Georg Springer (27. Nov. 1918)"*, in: **Landauer Gustav – Sein Lebensgand in Briefen II**, Rütten & Loening Verlag (Farnkfurt A.M., 1929), pp. 317-320.
- **Lukács Georg,** *"What is Orthodox Marxism"*, in: **Lukács Georg, History and Class Consciousness**, MIT Press (Cambridge Mass., 1973), pp. 1-26.
- **Lukács Georg,** *"Class Consciousness"*, in: **Lukács Georg, History and Class Consciousness**, MIT Press (Cambridge Mass., 1973), pp. 46-82.
- **Lunn Eugene, Prophet of Commuinty: The Romantic Socialism of Gustav Landauer**, University of California Press (Berkeley and Los Angeles, 1973).
- **MacIntyre Alasdair, Marcuse**, Fontana/Collins (London, 1970).
- **MacIntyre Alasdair, After virtue**, University of Notre Dame Press (Indiana, 1981).
- **Marcel Gabriel,** *"I and Thou"*, in: **Schilpp Paul A., Friedman Maurice (ed.), The Philosophy of Martin Buber**, (Library of Living Philosophers), Open Court (La Salle, 1967), pp. 41-48.
- **Marcuse Herbert, Eros and Civilization**, Beacon Press (Boston, 1974).
- **Marcuse Herbert, Soviet Marxism**, Columbia University Press (New York, 1958).
- **Marcuse Herbert, One-Dimensional Man**, Routledge (Boston, 1994).
- **Marcuse Herbert,** *"Zur Geschichte der Dialektik"*, in: **Marcuse Herbert, Schriften, Vol. 8**, Suhrkamp Verlag (Frankfurt/M, 1984).
- **Marcuse Herbert,** *"Repressive Tolerance"*, in: **Wolff Robert P., Moore Barrington, Marcuse Herbert, A Critique of Pure Tolerance**, Beacon Press (Boston, 1965), pp. 81 ff.
- **Marcuse Herbert,** *"Protosocialism and Late Capitalism"*, in: **Wolter**

Ulf (ed.) **Rudolf Bahro, Critical Responses**, M. E. Sharpe (New York, 1980), pp. 25-48.

- **Marcuse Herbert,** *"Some Social Implications of Modern Technology"*, in: **Marcuse Herbert, Technology, War and Fascism: Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume One**, Routledge (London, 1998), pp. 39 ff.
- **Marcuse Herbert,** *"Aggressivness in advancde industrial society"*, in: **Marcuse Herbert, Negations**, Beacon Press (Boston, 1968), pp. 248-268.
- **Marcuse Herbert, The Aesthetic Dimension**, Macmillan (London, 1979).
- **Marcuse Herbert,** *"Love Mystified: A Critique of Norman O. Brown and A Reply to Herbert Marcuse by Norman O. Brown"*, in: **Marcuse Herbert, Negations**, pp. 227-247.
- **Marcuse Herbert, Counterrevolution and Revolt**, Beacon Press (Boston, 1972).
- **Marx Karl,** *"Letters from the Deutsch–Französisch Jahrbücher"*, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, Collected Works, Vol. 3**, Lawrence & Wishart (London, 1975), pp. 133-145.
- **Marx Karl,** *"Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law"*, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, Collected Works, Vol. 3**, Lawrence & Wishart (London, 1975), pp. 3 ff.
- **Marx Karl,** *"Critical marginal notes on the article 'The king of Prussia and social reform'. by A Prussian"*, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, Collected Works, Vol. 3**, Lawrence & Wishart (London, 1975), pp. 189-206.
- **Marx Karl,** *"Inaugural Address of the Working Men's International Association"*, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, Collected Works, vol. 20**, Lawrence & Wishart (London, 1985), pp. 5-13.
- **Marx Karl, Capital, volume 3**, Penguin Books (Harmondsworth, Middlesex, 1981).
- **Marx Karl, "Das Kapital, Dritter Band"**, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, Werke, Band 25**, Dietz Verlag (Berlin, 1964).
- **Marx Karl, Grundrisse**, Penguin Books (Harmondsworth, Middlesex, 1993).
- **Marx Karl, The Grundrisse**, (ed.: David McLellan), Harper and Row (NY, 1971).
- **Marx Karl,** *"Konspekt von Bakunins 'Staatlichkeit und Anarchie'"*, in:

Marx Karl, Engels Friedrich, Werke, Band 18, Dietz Verlag (Berlin, 1962), pp. 599 ff.
- **Marx Karl,** *"Drafts of the Letter to Vera Zasulich"*, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, Collected Works, vol. 24**, International Publishers (New York), pp. 346-369.
- **Marx Karl,** *"Letter to Vera Zasulich"*, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, Collected Works, vol. 24**, International Publishers (New York), p. 370.
- **Marx Karl,** *"Der Polische Indifferentismus"*, in: **Karl Marx, Engels Friedrich, Werke, Band 18**, Dietz Verlag (Berlin, 1962), pp. 299-304.
- **Melville Keith, Communes in the Counter Culture**, William Morrow & comp. (New York, 1972).
- **Miller Timothy, The Sixties Communes**, Syracuse University Press (Syracuse, 1999).
- **Proudhon Pierre-Joseph, Selected Writings**, Macmillan (London, 1970).
- **Proudhon Pierre-Joseph, What is Property**, Cambridge University Press (Cambridge, 1993).
- **Rotenstreich Nathan,** *"The Right and the Limitations of Buber's Dialogical Thought"*, in: **Schilpp Paul A., Friedman Maurice (ed.), The Philosophy of Martin Buber**, (Library of Living Philosophers), Open Court (La Salle, 1967), pp. 97-132.
- **Sartre Jean-Paul, Search for a Method**, Alfred A. Knopf (New York, 1963).
- **Schilpp Paul A., Friedman Maurice (ed.), The Philosophy of Martin Buber**, (Library of Living Philosophers), Open Court (La Salle, 1967).
- **Schneider Herbert W.,** *"The Historical Significance of Buber's Philosophy"*, in: **Schilpp Paul A., Friedman Maurice (ed.), The Philosophy of Martin Buber**, (Library of Living Philosophers), Open Court (La Salle, 1967), pp. 469-474.
- **Schorske Carl E., German Social Democracy 1905-1917: The Development of the Great Schism**, Harper & Row (New York, 1972).
- **Weltsch Robert,** *"Buber's Political Philosophy"*, in: **Schilpp Paul A., Friedman Maurice (ed.), The Philosophy of Martin Buber**, (Library of Living Philosophers), Open Court (La Salle, 1967), pp. 435-450.
- **Wheelwright Philip,** *"Buber's Philosophical Anthropology"*, in: **Schilpp Paul A., Friedman Maurice (ed.), The Philosophy of Martin Buber**, (Library of Living Philosophers), Open Court (La Salle, 1967), pp. 69-96.

הערות

הערות לפרק 1

1. See, e.g., Kropotkin Peter, *"Must We Occupy Ourselves with an Examination of the Ideal of a Future System?"*, in: Kropotkin P., Selected Writings on Anarchism and Revolution, MIT Press (Cambridge Mass., 1970), p. 48.
2. **מרקס קארל, אנגלס פרידריך, המניפסט הקומוניסטי**, (תרגום: מנחם דורמן), הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1985), עמ' 46.
3. **מרקס קרל, ביקורת תוכנית גותהא**, (תרגום: מרדכי בן אשר), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1952), עמ' 36.
4. **מרקס קארל**, "מלחמת האזרחים בצרפת", (תרגום: א. ראפ), בתוך: מרקס קארל, אנגלס פרידריך, **כתבים נבחרים**, כרך א, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 378.
5. ראו, למשל, דבריו של קארל קאוטסקי בחיבורו "המהפכה החברתית": "אני משוכנע לחלוטין כי אין זה מתפקידנו להמציא מתכונים עבור מטבחי העתיד". **Kautsky Karl, The Social Revolution**, Charles H. Kerr & Company (Chicago, 1913) [p. 103.
6. **Kropotkin,** *"Must We Occupy Ourselves with an Examination of the Ideal of a Future System?"*, p. 47.
7. **קרופוטקין פיודור, זיכרונות של מהפכן**, (תרגום: מנחם פוזננסקי), הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1950), עמ' 332.
8. המילה "הגדרה" קרובה באטימולוגיה שלה – בעברית כמו גם בשפות הלטיניות – למילה "גדר" או "גבול". ובכן, אם החירות מוגדרת, מגודרת או מוגבלת, הרי אין היא חירות.

9. הכוונה ב"ביטול" אינה בשום אופן לנסיגה אל אופן ייצור טרום־תעשייתי וטרום־קפיטליסטי, אלא לביטול דיאלקטי, בבחינת "Aufhebung", של הקפיטליזם – השגבתה של החברה האנושית אל אופן ייצור מתקדם יותר ואל יחסים חברתיים נאורים יותר.
10. **מרקס קארל, __הקפיטל__**, ספר ראשון, (תרגום: צבי וויסלבסקי, יצחק מן), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1947), עמ' 155-156.
11. ראו, למשל: "גם בשינוי שם – בך הדברים אמורים!... אל תקרא: סחר עבדים – קרא: שוק העבודה וגו'" [**מרקס, __הקפיטל__**, ספר ראשון, עמ' 215]. וראו גם: **שם**, עמ' 213 בהערה, וכן: **שם**, עמ' 591, ובמקומות רבים נוספים בחיבוריו של מרקס.
12. **שם**, עמ' 590 (ההדגשות במקור).
13. **שם**, עמ' 589 ואילך.
14. אדמות האיכרים נגזלו מהם והפכו לשדות מרעה שהזינו עדרי כבשים עצומים. מן הכבשים האלה הופק צמר, שסיפק את הביקוש הגואה לאריגים, והכניס ממון רב לבעלי הקרקעות שהשתלטו על אדמות נרחבות בכוח הזרוע. צדה השני של ההתעשרות המהירה של המעטים היתה דחיקתם של המוני איכרים אל עוני, מצוקה, ניוון ועקירה מבתיהם. תומס מורוס, בן התקופה (ואבי הסוציאליזם המודרני) אמר על כך את הדברים הבאים בחיבורו "אוטופיה": "הכבשים שלכם... בנוהג שבעולם הם רכים וענווים ומסתפקים במועט, אבל שמעתי אומרים, שעכשיו נעשו לפתע פתאום זוללים ופראים, ולא זה בלבד אלא שהתחילו לאכול בני אדם והם הולכים ומשמידים שדות, בתים וערים ומאבדים את האוכלוסים מן העולם. כי בכל מקום שמגדלים בו במלכותכם צמר עדין ומשובח... שוב אין דעתם של האצילים הקטנים עם הגדולים, ואנשי המעלה, נוחה מיבול שדותיהם הם... הרי הם גוזלים את מיטב השדות, עידית שבעידית, מקיפים אותם גדרות ועושים אותם כרי מרעה, ואף הורסים את הבתים, מחריבים את הכפרים ואינם מניחים אלא את בית הכנסייה בלבד, שיהא משמש להם דיר כבשים" [**מורוס תומס, __אוטופיה__**, (תרגום: אפרים שמואלי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1978), עמ' 81-82]. הציור החי של מורוס, ומילותיו החריפות, מעוררים מחדש את הזוועה שהיתה כרוכה ב"מהפכה החקלאית" האנגלית, שבזמנו של מרקס כבר היתה בבחינת היסטוריה רחוקה.
15. See, e.g., **Kropotkin Peter,** "The State: Its Historical Role", in: **Kropotkin P., __Selected Writings on Anarchism and Revolution__**, MIT Press (Cambridge Mass., 1970), pp. 210 ff.
16. האלימות והנישול העומדים בבסיס הציוויליזציה המודרנית (בבחינת גורמים שיצרו את הצבר ההון הראשוני ואיפשרו את התהוות אופן הייצור הקפיטליסטי) ניכרים גם בתופעות כסחר העבדים האפריקאים, שוד אוצרות הזהב מממלכות האינדיאנים בדרום־אמריקה וכו'.
17. ראו: **מרקס, __הקפיטל__**, ספר ראשון, עמ' 629-630.
18. ה"לסאלינים" הוא כינויה של "ההתאחדות הכללית של העובדים הגרמנים" – מפלגה סוציאליסטית שהקים פרדיננד לסאל ב־1863. שנה אחר כך נהרג לסאל בדו־קרב. ה"אייזנכים" הוא כינויה של "מפלגת הפועלים הסוציאל־דמוקרטית של גרמניה", שנוסדה בעיר אייזנך ב־1869. מנהיגיה היו אוגוסט בבל ווילהלם ליבקנכט שהיו שותפים רעיוניים של מרקס (שישב בלונדון). ב־1875 התכנסו שתי המפלגות הסוציאליסטיות לוועידת איחוד בעיר גותהא וניסחו מצע משותף.

19. **מרקס, ביקורת תוכנית גותהא**, עמ' 234 (ההדגשות שלי).
20. **מרקס קארל**, "כתבי יד כלכליים-פילוסופיים", בתוך: **מרקס קארל, כתבי שחרות**, (תרגום: שלמה אבינרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1965), עמ' 118 ואילך.
21. **מרקס**, "כתבי יד כלכליים-פילוסופיים", עמ' 119.
22. **שם**, שם.
23. **שם**, עמ' 121.
24. **שם**, עמ' 122.
25. **מרקס קארל**, "עבודה שכירה והון", (תרגום: מ. אטינגר), בתוך: **מרקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים**, כרך א, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 45–46 (ההדגשות במקור). כאן, כמו במקומות אחרים, אנו רואים, כי אף שהמושג "ניכור" כלל אינו מוזכר בטקסט, הדיון בכללותו דומה מאוד לדבריו של מרקס בפרק "העבודה המנוכרת" ב"כתבי יד כלכליים-פילוסופיים".
26. **מרקס**, "כתבי יד כלכליים-פילוסופיים", עמ' 123.
27. **שם**, שם.
28. **שם**, עמ' 124–125.
29. **שם**, עמ' 125–126 (ההדגשות במקור).
30. **שם**, עמ' 126.
31. **מרקס קארל**, "לשאלת היהודים", בתוך: **מרקס קארל, כתבי שחרות** (תרגום: שלמה אבינרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1965), עמ' 52-53 (ההדגשות שלי).
32. "המסחור הוא הפרקסיס של הניכור", אומר מרקס ב"לשאלת היהודים" ומסביר: "[בהיות האדם] נתון לשליטתו של הצורך האגואיסטי, הוא יכול לפעול באורח מעשי, ליצור מושאים מעשיים אך ורק על ידי כך שהוא מעמיד את מוצריו, כמו גם את פעילותו, תחת שליטתה של מהות זרה ומעניק להם את משמעותה של מהות זרה – הממון" [**מרקס**, "לשאלת היהודים", עמ' 63].
33. **מרקס**, "כתבי יד כלכליים-פילוסופיים", עמ' 132 (ההדגשות במקור).
34. **מרקס, ביקורת תוכנית גותהא**, עמ' 30-31.
35. בדברי על "ביטול החליפין", כאן ובעמודים הבאים, אין כוונתי, כמובן, לביטול המצב שבו משתפים הבריות זה את זה בתוצרי עבודתם. ברור שהמצב שבו צורך אדם אחד את מה שייצר אדם אחר הוא מאפיין של כל ציוויליזציה, ובכלל זה גם ציוויליזציה חופשית. ביטול החליפין, אם כן, פירושו רק ביטול האופן הסחורתי שבו מתנהלת "תנועתם" של התוצרים בין בני החברה; ביטול ה-quid pro quo המאפיין את התנועה הזאת (אני נותן לך משהו בתמורה למה שאתה נותן לי). את מקום החליפין הסחורתיים תופס, בחברה החופשית, השיתוף בתוצרים.
36. **שם**, עמ' 33.
37. **שם**, עמ' 34.
38. **שם**, עמ' 33-35 (ההדגשות במקור).
39. עמדה ביקורתית ביחס ל"קומוניזם ראשוני" הנגוע, עדיין, בסממניו של הקניין הפרטי, מופיעה אצל מרקס כבר ב"כתבי יד כלכליים-פילוסופיים", בפרק "קניין פרטי וקומוניזם" [**מרקס**, "כתבי יד כלכליים-פילוסופיים", עמ' 143-144]. נראה שגם

בראשית דרכו ההגותית אין מרקס שולל סוג זה של קומוניזם שלילה גורפת. מן האופן שבו מתאר מרקס את הקומוניזם, ב"כתבי יד", כהתפתחות בת שלושה שלבים, מסתבר שהקומוניזם ה"גס" או ה"ראשוני" נתפס על ידו כשלב בדרך אל הקומוניזם השלם, המאופיין כ"ביטולו החיובי של הקניין הפרטי שבבחינת התנכרותו העצמית של האדם, ולכן בתור רכישה אמיתית של המהות האנושית על ידי האדם ובשבילו" [**שם, שם**]. אכן, הכתוב בעמודים אלה של "כתבי יד" אינו מובהק דיו כדי לקבוע האם מדובר בהתפתחות תיאורטית בלבד, מן ההשקפות הקומוניסטיות הראשוניות ועד לתפיסה הפוזיטיבית המלאה של הקומוניזם, או שמא קשורים השלבים התיאורטיים השונים גם בשלבים פרקטיים של הגשמת הקומוניזם. דומה ש"רוח הדברים" כאן – ואף יסודות חשובים בפילוסופיה של מרקס בכללותה – מכוונים לאפשרות השנייה. מכל מקום, חוסר בהירות זה נעלם ב**ביקורת תוכנית גותהא**, שם מוצג הקומוניזם ה"ראשוני" במפורש כשלב בדרך אל הגשמת הקומוניזם ה"שלם". אפשר כי לאירועי הקומונה הפריזאית מן השנים 1870–1871 היה חלק בחידוד השקפתו של מרקס בעניין זה.

40. מרקס, אנגלס, **המניפסט הקומוניסטי**, עמ' 45–46.
41. מרקס, **ביקורת תוכנית גותהא**, עמ' 36. ועיינו: מרקס, אנגלס, **המניפסט הקומוניסטי**, עמ' 46.
42. לכלל זה יש כמה יוצאים מן הכלל חשובים. למשל, בפסקה אחת מן **הגרונדריסה**, במסגרת הביקורת שלו על תורתו של אדם סמית, מציג מרקס את האפשרות שהעבודה עצמה תהפוך לתחום של יצירה והגשמה עצמית, היינו, לתחום של חירות: "כמובן, הוא [סמית] צודק באומרו כי העבודה הופיעה תמיד כדבר מעורר דחייה, וככפויה על העובד מבחוץ, בצורותיה ההיסטוריות כעבודת עבדים, צמיתנות ועבודה שכירה, ושבמובן זה אי־עבודה מנוגדת לה [לעבודה] בבחינת "חירות ואושר". זה נכון... ביחס לעבודה שטרם בראה את התנאים הסובייקטיביים והאובייקטיביים... אשר הופכים אותה לעבודה מושכת, להגשמה עצמית של האינדיווידואל. דבר זה אין פירושו שהעבודה יכולה להפוך למשחק או שעשוע גרידא, כפי שגרס פורייה בנאיביות... עבודה חופשית באמת, כהלחנתה של מוזיקה למשל, היא בה בעת רצינית מאוד, ותובעת מאמצים גדולים ביותר". ואולם, כמה שורות אחר כך (והפעם בהתייחס לפייר־ז'וזף פרודון) מציג מרקס את המטרה העיקרית כמטרה "כמותית", היינו: צמצום זמן העבודה, כדי לאפשר לבני האדם פעילות חופשית מחוץ לשעות העבודה: "העניין הוא... שזמן העבודה ההכרחי לשם סיפוקם של צרכים מוחלטים, מותיר גם זמן פנוי (המשתנה בהתאם לשלבי ההתפתחות של כוחות הייצור), כך שעודף תוצר יכול להיווצר, אם נעשית עבודה נוספת. המטרה היא לשים קץ ליחס זה, כדי שהתוצר העודף עצמו יוכל להפוך להכרחי, וכדי שלבסוף, הייצור החומרי ישאיר לכל אדם עודף זמן לשם פעילויות אחרות [מחוץ לעבודה]". מרקס, אם כן, מציב שתי מטרות שונות לסוציאליזם: צמצום כמותי של זמן העבודה, בבחינת "ממלכת הכורח", ושינוי איכותי של אופי העבודה, ההופך אותה לתחום של חירות בתוך הכורח ועל אף הכורח. כאמור, המטרה הראשונה – הכמותית – היא הדומיננטית במכלול הגותו של מרקס. ראו: Marx, Grundrisse, pp. 611–612.
43. Marx, Capital, volume 3, p. 959.
44. ibid.

45. **מרקוזה הרברט, קץ האוטופיה**, (תרגום: ש. שלמה), הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975), עמ' 22.
46. **שם**, עמ' 28. ועיינו גם: **Marcuse, Eros and Civilization**, p. 214-219.
47. **מורוס, אוטופיה**, עמ' 139.
48. **שם, שם.**
תרגומו המצוין בדרך כלל של אפרים שמואלי שגוי כאן. שמואלי תירגם "forum omnium rerum" כ"שוק לכל מיני סחורות". מורוס הרי מציין במפורש שהמוצרים ניתנים לכל דורש "בלא תשלום ובלא פעולת גומלין". כלומר, אין הם נסחרים ומכאן שאינם סחורות.
49. **שם, שם.** והשוו: "לאחר שיגדלו כוחות הייצור... ולאחר שכל מעיינות העושר הקיבוצי יפכו במלוא השפע – אז רק אז... תוכל החברה לחרות על דגלה: מכל אדם לפי יכולתו, לכל אדם לפי צרכיו" [**מרקס, ביקורת תוכנית גותהא**, עמ' 36].
50. "Phalanstère" הוא השם שנתן פורייה לכפר השיתופי שתיכנן: יחידה כלכלית אוטרקית פחות או יותר בת כ־1,600 נפש.
51. See, e.g., **Fourier Charles, Oeuvres Complètes,** Tome IV, éditions anthropos (Paris, 1966) pp. 444-447. ועיינו גם: **מיילר ינינה, משנתו של פורייה**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי ואוניברסיטת תל אביב (תל אביב, 1974), עמ' 89-95.
52. ראו: **פרוידנברג גדעון, רוברט אואן - מחנך העם**, הוצאת דביר (תל אביב, 1970), עמ' 345 ואילך (בעיקר עמ' 359-360). פרוידנברג בחר לתרגם "labor notes" כ"טבי עבודה", אבל נראה לי שמוטב "תווי עבודה".
53. ראו: **פרוידנברג, רוברט אואן - מחנך העם**, עמ' 122.
54. ראו: **שם, שם.**
55. ראו: **שם**, עמ' 134-135.
56. "The National Equitable Labour Exchange". ראו: **פרוידנברג, רוברט אואן – מחנך העם**, עמ' 183 ואילך.
57. לעניין זה, ראו: **שם**, עמ' 367 ואילך.
58. **מרקס, ביקורת תוכנית גותהא**, עמ' 33.
59. **Proudhon Pierre-Joseph, What is Property**, Cambridge University Press (Cambridge, 1993), p. 13.
60. לשיטת "השכר הצודק" במוטואליזם של פרודון ראו: **Proudhon Pierre-Joseph, Selected Writings**, Macmillan (London, 1970), pp. 64-70.
61. **מרקס**, "כתבי יד כלכליים־פילוסופיים", עמ' 128.
62. **Kropotkin**, "Must We Occupy Ourselves with an Examination of the Ideal of a Future System?", p. 49.
63. **ibid**, pp. 49-52, 63-69.
64. **Kropotkin, The Conquest of Bread and Other Writings**, Cambridge University Press (Cambridge, 1995), pp. 144-149.
65. **ibid**, pp. 146-147, 149. דבר זה מעיד על טעות יסודית בהבנת משנתו של מרקס בעניין שאינו שולי כלל ועיקר. אבל ייתכן שטעות זו אינה רק של קרופוטקין אלא גם של כמה ממשיכיו המוצהרים של מרקס.
66. **ibid**, p. 148.

67. **ibid**, p. 32.
68. **ibid**, p. 133.
69. **ibid**, p. 157.
70. "סיכומים", שכן נעדר מהם, בדרך כלל, ניתוח העומק הפילוסופי המאפיין את מרקס. הנימוקים אצל קרופוטקין הרבה יותר פשוטים ולא פעם גם פשטניים.
71. **ibid**, pp. 31-36, 156.
72. הכתוב בפסקה זו נסמך, באופן חופשי למדי, על מקומות שונים אצל מרקס ואצל קרופוטקין. בעיקר על **המניפסט הקומוניסטי** ו**מלחמת האזרחים בצרפת** של מרקס, ועל החיבור **כיבוש הלחם** (*The Conquest of Bread*) של קרופוטקין:
– **מרקס, אנגלס, מניפסט הקומוניסטי**, עמ' 32 ואילך.
– **מרקס, מלחמת האזרחים בצרפת**, עמ' 339 ואילך.
— **Kropotkin Peter, The Conquest of Bread and Other Writings**, Cambridge University Press (Cambridge, 1995).
73. כמובן מאליו, קבוצות רדיקליות המנסות לקיים חיי שיתוף ויחסים לא סחורתיים בתוך המציאות הקיימת וכחלק מן המאבק לשינוי מציאות זו אינן פטורות מלהשיב על שאלות אלה. עבורן אין אלה שאלות תיאורטיות גרידא, אלא גם בעיות פרקטיות; ואין הן נסובות על העתיד בלבד אלא גם על ההווה.
74. **מרקס קארל**, "לביקורת פילוסופית המשפט של הגל: הקדמה", בתוך: **מרקס קארל, כתבי שחרות**, (תרגום: שלמה אבינרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1965), עמ' 71 (ההדגשה במקור). ועיינו גם: **Kropotkin**, *"Must We Occupy Ourselves with an Examination of the Ideal of a Future System?"*, pp. 47-48.
75. הצגה שיטתית של הרוויזיה בסוציאליזם שאותה מציע ברנשטיין ניתנת בספרו: **Bernstein Eduard, Evolutionary Socialism**, Schocken Books (NY, 1961). חיבור זה הוא תרגום לאנגלית, שנעשה בפיקוחו ובאישורו של ברנשטיין, למקור הגרמני: "Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie". ספרו של ברנשטיין היווה "הצהרת פתיחה" של הפולמוס הגדול על הרוויזיוניזם במפלגה הסוציאל־דמוקרטית הגרמנית. בהקדמה לתרגום האנגלי מ־1909, שבה מציג ברנשטיין את עיקר מטרתו של החיבור, הוא מביע הסתייגות עקרונית ממושג "המטרה הסופית של הסוציאליזם" (**ibid**, pp. viii-ix) ועיינו גם: **ibid**, pp. 204-205.

הערות לפרק 2

76. **מורוס, אוטופיה**, עמ' 224.
77. **אפלטון**, "פוליטיאה", בתוך: **אפלטון, כתבי אפלטון**, כרך שני, (תרגום: יוסף ג. ליבס), הוצאת שוקן (תל אביב, 1964), עמ' 362-363 (בחלוקה הקאנונית: 471-472).
78. **שם**, עמ' 365-366 (בחלוקה הקאנונית: 473).
79. **שם**, עמ' 384-385 (בחלוקה הקאנונית: 488).
80. **שם**, עמ' 424 (בחלוקה הקאנונית: 517).
81. **שם**, עמ' 535-536 (בחלוקה הקאנונית: 592).
82. כך במקור ("têi en logois keimenêi" = "השוכנת בלוגוס").
83. **מרקס קארל**, "תיזות על פוירבך", (תרגום: י. רוזנצווייג), בתוך: **מרקס קארל, אנגלס**

פרידריך, כתבים נבחרים, כרך ב, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1957), עמ' 309.

84. שם, עמ' 306.

85. גיאורג לוקאץ' דן באופן בהיר ומשכנע ביחס דיאלקטי זה במאמרו "מהו מרקסיזם אורתודוקסי?". לוקאץ' מסתמך שם, בין השאר, על פסוק של מרקס מן ה"הקדמה לביקורת פילוסופיית המשפט של הגל", המציג במפורש את ההדדיות שביחסי התיאוריה והפרקסיס בתהליך המהפכני: "לא די בכך שתשאף המחשבה לממש את עצמה; המציאות אף היא חייבת לשאוף להגיע אל המחשבה". ראו: Lukács Georg, *"What is Orthodox Marxism"*, in: **Lukács Georg, History and Class Consciousness**, MIT Press (Cambridge Mass., 1973), pp. 2-5. מרקס, "לביקורת פילוסופיית המשפט של הגל: הקדמה", עמ' 73.

86. ראו, למשל: מרקס קארל, "האידיאולוגיה הגרמנית", בתוך: מרקס קארל, כתבי שחרות, (תרגום: שלמה אבינרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1965), עמ' 273; מרקס, "לביקורת פילוסופיית המשפט של הגל: הקדמה", עמ' 72, 77; מרקס, אנגלס, המניפסט הקומוניסטי, עמ' 38-39.

87. טענות אלה יוסברו בהרחבה ואף ייבחנו באופן ביקורתי בפרקים הבאים.

88. מרקס, אנגלס, המניפסט הקומוניסטי, עמ' 56.

89. ניסוח זה לקוח מאחד המקומות שבהם מגנה מרקס מגמות של דה-פוליטיזציה בקרב הפרולטריון. ראו, מרקס קארל, "השמונה-עשר בברימר של לואי בונפרטה", (תרגום: ח. טויכלר-הוכברג), בתוך: מרקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך א, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 172.

90. בובר, נתיבות באוטופיה, הוצאת עם עובד (תל אביב, 1983), עמ' 97. אפשר לתהות לגבי הבחנה זו של בובר. בובר מפריז במידת החשיבות של יסוד ההגשמה הקונקרטית אצל האוטופיסטים ה"קלאסיים", ובכלל, בובר מאגד תחת השם "סוציאליזם אוטופי" הוגים שונים מאוד זה מזה. המגמה האוטופיסטית שבובר שייך אליה העלתה והדגישה, מתוך תורותיהם של האוטופיסטים הראשונים, את יסוד ההגשמה הקונקרטית והפכה אותו לעיקר. הדגשתו של יסוד זה מביאה את בובר לא פעם לעמדה שמשתמעת ממנה דווקא ביקורת עקרונית על האוטופיזם הקלאסי (ביקורת שאינה רחוקה מזו שהציגו מרקס ואנגלס במניפסט הקומוניסטי). כך, למשל, כשהוא עוסק בסיבות לאי-כישלונו של הכפר השיתופי בארץ ישראל, הוא מציין, בין השאר, שהכפר השיתופי "אינו פרי תורה אלא פרי מצב" [בובר, נתיבות באוטופיה, עמ' 148] – כלומר, שהיה קודם כול יצירה מעשית, ולא תוכנית עשויה מראש של אידיאולוג או של פילוסוף.

91. בובר קרא לכך: "תאים של המבנה החברתי החדש". ראו: בובר, נתיבות באוטופיה, עמ' 94.

92. אפלטון, פוליטיאה, עמ' 403 (בחלוקה הקאנונית: 500-501).

93. בעברית נהוג בדרך כלל הביטוי "מעגל קסמים", אלא שהקסם נראה במקרה שלפנינו ככישוף מרושע.

הערות לפרק 3

94. מרקס, אנגלס, המניפסט הקומוניסטי, עמ' 55.

95. שם, עמ' 47-58.

96. **שם**, עמ' 56.
97. **שם**, שם.
98. **שם**, עמ' 57.
99. בספרו **נתיבות באוטופיה** מעיר בובר באירוניה, ש**המניפסט הקומוניסטי** נכתב רק עשר שנים אחרי מותו של פורייה, כלומר, "בעצם באותו ה'הווה'" של האוטופיסטים [בובר, **נתיבות באוטופיה**, עמ' 17]. טענה זו יש בה משום הטעיה. ראשית, בובר עצמו מודה שחיבוריהם התיאורטיים החשובים של אותם אוטופיסטים (אואן, פורייה וסן־סימון) נכתבו בתקופה שבין ראשית המאה לבין 1822 [**שם**, עמ' 27]. כלומר: לא עשר שנים מפרידות בין החיבורים האלה לבין **המניפסט** אלא חצי יובל. שנית, זו טעות להגדיר תקופות היסטוריות רק על פי מניה של שנים. יש לבחון את התהליכים ההיסטוריים, ולעתים מספיקות שנים מעטות לשם התפתחויות מכריעות. דומה שכך הוא הדבר באשר להתבססות אופן הייצור הקפיטליסטי באירופה במחצית הראשונה של המאה ה־19. כמה דוגמאות ימחישו זאת:
א) ההגירה ההמונית של אוכלוסיית אירופה מן הכפר אל העיר הפכה ל"אקסודוס" ממש רק באמצע המאה ה־19.
ב) המעבר ההדרגתי, בתחום החרושת, מאומנים עצמאים לשכירים העובדים בבתיהם, אחר כך אל המנופקטורה ולבסוף אל המפעל המודרני – מעבר זה לא הושלם אפילו בתעשיית הטקסטיל האנגלית (שהיתה המתקדמת ביותר מבחינה זו) לפני 1830.
ג) מערכת הרכבות המודרנית, שהיה לה תפקיד מכריע בתיעושה של אירופה, נולדה באנגליה רק בסוף שנות העשרים (כאשר נחנך הקו מליברפול למנצ'סטר). רק בסוף שנות השלושים החל תהליך מהיר של הנחת מסילות ברזל ברחבי אנגליה, שהגיע לשיאו בשנים 1845–1847 (כלומר: השנים הסמוכות ממש לכתיבת **המניפסט הקומוניסטי**). אירופה פיגרה אחרי אנגליה, אבל גם שם התפתחה תחבורת הרכבות בקצב מהיר מ־1835 ואילך. בין השנים 1830–1850 נוצרה למעשה תחבורת הרכבות המודרנית.
ד) מערכת הבנקאות המודרנית, שסיפקה את האשראי לתעשייה, התהוותה באנגליה סביב 1830, ובארצות המתקדמות באירופה (צרפת, בלגיה) כמה שנים מאוחר יותר.
כל ההתפתחויות הדרמטיות האלה התחוללו, אפוא, בפרק הזמן שבין עיקר יצירתם של הסוציאליסטים האוטופיסטים (שנות העשרים של המאה ה־19) לבין מועד חיבורו של **המניפסט הקומוניסטי**. מבחינה זו יש הצדקה, אפוא, לדבר על תקופתם של האוטופיסטים ועל תקופתו של מרקס כעל שתי תקופות היסטוריות נבדלות.
100. **מרקס, אנגלס, המניפסט הקומוניסטי**, עמ' 56–57.
101. **שם**, שם.
102. **שם**, עמ' 57.
103. **שם**, שם.
104. **שם**, שם.
105. מרקס מציין במפורש, בחיבורו **האידיאולוגיה הגרמנית**, כי תודעה קומוניסטית יכולה להתפתח גם בקרב מעמדות לא פרולטריים. ראו: **מרקס, האידיאולוגיה הגרמנית**, עמ' 273.
106. **מרקס, אנגלס, המניפסט הקומוניסטי**, עמ' 57.
107. **מרקס קארל, דלות הפילוסופיה**, (תרגום: ח. אברבאיה), הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1955), עמ' 90.

108. **שם,** שם.
109. **אנגלס,** "התפתחות הסוציאליזם מאוטופיה למדע", עמ' 69 ואילך.
110. "לאמור: יש לגלות שיטה חדשה, מושלמת יותר, של סדר חברתי ולהטילה על החברה מן החוץ, בחינת הר כגיגית, על ידי תעמולה, ועד כמה שאפשר **על ידי הדוגמה של ניסיונות המופת**". [**שם,** עמ' 91 (ההדגשות שלי)].
111. דמותו של פורייה עולה על הדעת מיד בהקשר זה. פורייה פירסם ברבים שימתין בביתו מדי יום, בשעת הצהריים, לבעל הממון או השררה שירצה להירתם להגשמת תוכניותיו האוטופיסטיות. פורייה אכן הקפיד לחזור לביתו מדי יום בצהריים, אך איש לא הופיע. גם את פרשת חיו של אואן אפשר לראות כטרגדיה. כאדם מעשי הרבה יותר מפורייה (וקפיטליסט מצליח בזכות עצמו) ניסה אואן את כוחו פעם אחר פעם בפרויקטים אוטופיסטיים כמו מפעל קפיטליסטי "מתוקן", קהילה שיתופית בצפון אמריקה וכן הלאה. מרבית הפרויקטים האלה נכשלו. בדרך כלל, לא באשמתו של אואן.
112. **מרקס,** "לביקורת הכלכלה המדינית. הקדמה", עמ' 254.
113. **מרקס, אנגלס,** <u>**המניפסט הקומוניסטי**</u>, עמ' 56.
114. **מרקס,** <u>**האידיאולוגיה הגרמנית**</u>, עמ' 275.
115. ראו: **מרקוזה,** <u>**קץ האוטופיה**</u>, עמ' 22.
116. **מרקס, אנגלס,** <u>**המניפסט הקומוניסטי**</u>, עמ' 57-58.
117. שם.

הערות לפרק 4

118. **מרקס,** "לביקורת פילוסופיית המשפט של הגל: הקדמה", עמ' 76.
119. **שם,** עמ' 76-77.
120. **מרקס, אנגלס,** <u>**המניפסט הקומוניסטי**</u>, עמ' 62.
121. יש לזכור שהחיבור עוסק בגרמניה, המפגרת בהתפתחותה, שאין בה עדיין פרולטריון של ממש משום שאין בה עדיין בורגנות של ממש. באופן כללי יותר ניתן לומר, שבשלב מוקדם זה בהגותו עמדו לנגד עיניו של מרקס בעיקר "התנאים הגרמניים". בשנים שאחרי פרסום חיבור זה פנה מרקס למחקר כלכלי וחברתי של החברות הקפיטליסטיות המפותחות (בעיקר באנגליה ובצרפת) ומחקר זה הביא לשכלולה של התזה על הפרולטריון כסוכן המהפכני בכוח, כפי שיוסבר להלן.
122. למשל: "במצבה המתפתח של החברה מהוות הידרדרותו והתרוששותו של הפועל תוצר של עבודתו שלו ושל העושר הנוצר על ידיו. זהו אפוא סבל הנובע ממהותה של העבודה הנוכחית עצמה" [**מרקס,** "כתבי יד כלכליים-פילוסופיים", עמ' 86-87]. הפרולטריון מוצג כאן לא כסובל בלבד: הוא גם היוצר של העושר החברתי, ובעקיפין – היוצר של סבלו שלו.
123. למשל: "הפרולטריון מבצע את פסק הדין שהקניין הפרטי חורץ על עצמו על ידי יצירתו של הפרולטריון, כשם שהוא מבצע את פסק הדין שעבודת השכר חורצת על עצמה על ידי כך שהיא יוצרת את העושר הזר ואת סבלה העצמי" [**מרקס קארל,** "המשפחה הקדושה", בתוך: **מרקס קארל,** <u>**כתבי שחרות**</u>, (תרגום: שלמה אבינרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1965), עמ' 200].
124. ראו, למשל: "בזאת תלויה היווצרותו של מעמד, החייב לשאת את כל נטל החברה

מבלי ליהנות מיתרונותיה" [**מרקס, האידיאולוגיה הגרמנית**, עמ' 273]. וכן: "חייבים הפרולטרים – אם הם רוצים לממש את עצמם אישית – לבטל את תנאי קיומם שעד כה, שהוא בעת ובעונה אחת תנאי הקיום של החברה כולה – העבודה". [**שם**, עמ' 279].

125. **מרקס**, "עבודה שכירה והון", עמ' 53.
126. **שם**, עמ' 52.
127. התזה של מרקס בדבר "התרוששות הפרולטריון" מופיעה בחיבוריו במקומות שונים. ראו, למשל: **מרקס**, "כתבי יד כלכליים־פילוסופיים", עמ' 119-122; **מרקס, אנגלס, המניפסט הקומוניסטי**, עמ' 30-37; **מרקס**, "עבודה שכירה והון", עמ' 60-62; **מרקס, הקפיטל**, ספר ראשון, עמ' 628-630.
128. מרקס עצמו, אף שדיבר בדרך כלל על התרוששות הפרולטריון **כהתרוששות מוחלטת**, הניח בכתביו את התשתית לתפיסתה כהתרוששות **יחסית**. כך כתב, למשל, ב**ביקורת תוכנית גותהא**: "הפועל השכיר יכול לעבוד למען חייו הוא, כלומר לחיות, רק במידה שהוא עובד זמן מסוים חינם למען הקפיטליסט (ולפי זה גם למען שותפיו בערך העודף)... כל שיטת הייצור הקפיטליסטית כולה – עניינה הוא להאריך עבודת חינם זו ע"י הגדלת יום העבודה או ע"י פיתוח הפרודוקטיביות, לאמור, אימוץ רב יותר של כוח העבודה וכו'... שיטת העבודה השכירה הנה אפוא שיטה של עבדות, והיא עבדות ההולכת ומחמירה במידה שמתפתחים כוחות הייצור החברתיים של העבודה, **בין אם עולה התשלום שמקבל הפועל, בין אם הוא יורד**". [**מרקס, ביקורת תוכנית גותהא**, עמ' 43-44 (ההדגשות שלי)]. העמקת השעבוד מוצגת כאן כגידול בפער שבין מה שהפועל מקבל למחייתו לבין הערך העודף שהוא מייצר, ואינה תלויה בשאלה האם משכורתו של הפועל גדלה או קטנה (כלומר: ההתרוששות היחסית של הפועל – שהיא הנתון המכריע – יכולה להופיע גם בתנאים של עליית שכר העבודה). חסרה כאן רק התובנה שהגדלת הערך העודף (כלומר: הגדלת הפרודוקטיביות) אינה מחייבת הארכת יום העבודה או אימוץ רב יותר של כוח העבודה הפיזי. במהלך המאה ה־20 הוגדלה הפרודוקטיביות באורח דרמטי על ידי פיתוחים טכנולוגיים באמצעי העבודה (אלקטרוניקה, אוטומציה, מחשוב וכדומה). כך אפשר היה להעמיק את התרוששותו היחסית של השכיר תוך כדי הגדלת השכר, קיצור שעות העבודה וצמצום המאמץ הפיזי הנדרש בה. (ראו גם: **מרקס, הקפיטל**, ספר ראשון, עמ' 429).
129. **מרקס**, "תיזות על פוירבך", עמ' 306-307.
130. **רוסו ז'ן ז'אק, על האמנה החברתית**, (תרגום: יוסף אור), הוצאת מאגנס (ירושלים, תשנ"ו), עמ' 59-65.
131. **אפלטון, פוליטיאה**, עמ' 365 ואילך (בחלוקה הקאנונית: 473 ואילך).
132. **מרקס**, "תיזות על פוירבך", עמ' 306-307.
133. **רוסו, על האמנה החברתית**, עמ' 59.
134. "רק האלים בלבד יוכלו לתת חוקים לבני אדם", אומר רוסו ב**על האמנה החברתית** [**שם**, שם]. הפילוסופיה של רוסו אינה מכירה, ככלל, בגורם אלוהי טרנסצנדנטי. והנה, המחוקק מתואר בדיוק ככזה – כגורם חיצוני לחברה ה"משפיע עליה מטובו". את הפנייה אל האלים אין לפרש, אפוא, כפתרון לבעיית המחוקק, אלא כהודאה בחוסר הפתרון.
135. **Marx, Grundrisse**, p. 611.

136. **ibid.**
137. **מרקס**, "תיזות על פוירבך", עמ' 306.
138. טענה זו, שפעולת השחרור צריכה להיות דומה – ולו במעט – לחירות הממומשת, היא טענה מרכזית שלי, גם בהקשר כללי יותר מן המוצג בפרק זה. טענה זו היתה יסוד מרכזי בביקורת של בובר על המרקסיזם, כפי שיוסבר להלן. באופן אחר היא מופיעה בהגותם של הוגים מרקסיסטים בני המאה ה־20, כמו מרקוזה.
139. יש להזכיר בהקשר זה גם תנאי שלישי: שהפרולטריון יהווה רוב מכריע מקרב בני החברה.
140. הכינוי "כבלים רדיקליים" מוצדק כאן, משום שמקומם של הכבלים האלה ביחס ה"שורשי" שבין מהות האדם כיצור חופשי לבין תופעתו המנוכרת כמשועבד, כמוגבל וכמנוצל.
141. כאמור, השחרור שעליו מדובר כאן הוא שחרור רדיקלי (בלשונו של מרקס: "אמנסיפציה אנושית"). חירויות מסוימות יכולות, בוודאי, להיות מוענקות לזולת (כמו, למשל, במקרה של שחרור עבדים). אבל החירות האנושית – המצב שבו מגשים האדם את אנושיותו והופך למי שקובע את חייו – חירות זו אי־אפשר להעניק או לקבל; יש לכונן אותה במעשים.
142. **לנדאואר גוסטב**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 127.
143. **שם**, עמ' 140.

הערות לפרק 5

144. **מרקס, אנגלס**, <u>**המניפסט הקומוניסטי**</u>, עמ' 32-46.
145. **שם**, עמ' 33.
146. **שם**, עמ' 32.
147. **שם**, עמ' 33.
148. **שם**, שם.
149. **שם**, שם.
150. **שם**, שם.
151. המושג "טרייד־יוניונים" נוסף למהדורה האנגלית של <u>**המניפסט**</u> מ־1888, כהסבר לפסוק: "הפועלים מתחילים לכונן בריתות נגד הבורגנות".
152. **שם**, שם.
153. **שם**, עמ' 34.
154. **שם**, שם.
155. **שם**, שם, בהערה.
156. **שם**, עמ' 45.
157. **שם**, שם.
158. ניצחון הפרולטריון אינו סופה של המהפכה, אלא רק סופו של הקרב המהפכני. כלומר, של המאבק שעורך הפרולטריון בתוך מסגרתה של מלחמת המעמדות. המהפכה עצמה מסתיימת רק עם סילוקם הסופי של יחסי הייצור הישנים, ויצירת התשתית לחברה חדשה.
159. **מרקס, אנגלס**, <u>**המניפסט הקומוניסטי**</u>, עמ' 36.
160. **שם**, עמ' 62.

161. בגרמנית יש קרבה רבה בין שמות התואר "מדיני" (staatlich) ו"פוליטי" (politisch). ככלל, המדינה היא הזירה של הפעילות הפוליטית, והפוליטיקה היא אופן הפעולה בזירה המדינית. בכתביו של מרקס, משמשים, אפוא, המושגים "מדיני" ו"פוליטי" באופן כמעט סינונימי. שימוש כזה במונחים האלה מאפיין, על כן, גם את הפרשנות שאני מציג כאן לדבריו של מרקס.
162. **מרקס, ביקורת תוכנית גותהא**, עמ' 40.
163. **שם**, עמ' 40-41.
164. **שם**, עמ' 41.
165. **מרקס, אנגלס, המניפסט הקומוניסטי**, עמ' 45-46.
166. כך ב**המניפסט**. בכתבים מאוחרים יותר של מרקס הוא מייחס חשיבות גדולה לרפורמות, המושגות במסגרת המדינה הבורגנית. ראו, למשל, דבריו ב**קפיטל** על תחוקת בתי החרושת [**מרקס, הקפיטל**, ספר ראשון, עמ' 395 ואילך, בעיקר עמ' 414].
167. ראו, למשל, מכתבו של מרקס אל ויידמאייר ממרס 1852: **מרקס קארל**, "מרקס אל ויידמאייר (מכתב)", (תרגום: ח. הוכברג), בתוך: **מרקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים**, כרך ב, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1957), עמ' 348.
168. **מרקס, אנגלס, המניפסט הקומוניסטי**, עמ' 46.
169. **מרקס, מלחמת האזרחים בצרפת**, עמ' 377 (ההדגשות שלי).
170. **שם**, שם.
171. **שם**, שם.
172. **מרקס**, "לשאלת היהודים", עמ' 41-42 (ההדגשות במקור).
173. **שם**, עמ' 57 (ההדגשות במקור).
174. **מרקס**, "לביקורת הכלכלה המדינית. הקדמה", עמ' 253.
175. **שם**, שם (הדגשה שלי).
176. כפרפרזה על דבריו של מרקס עצמו ב"פתח דבר" לחיבורו "האידיאולוגיה הגרמנית": **מרקס, האידיאולוגיה הגרמנית**, עמ' 223.
177. קו הפרשנות שאני מחזיק בו הולך, במידה רבה, בעקבות התזה שפיתח יגאל וגנר בספרו **גבולות הפוליטיקה**. ראו: **וגנר יגאל, גבולות הפוליטיקה**, הוצאת מסדה (רמת גן, 1978), בעיקר פרקים ד, ה, ו, עמ' 78-148.
178. **מרקס, האידיאולוגיה הגרמנית**, עמ' 266.
179. **שם**, שם.
180. **מרקס, אנגלס, המניפסט הקומוניסטי**, עמ' 46.
181. ב**ביקורת תוכנית גותהא** כותב מרקס באירוניה על "הדמוקרטיה הוולגרית, הרואה ברפובליקה הדמוקרטית את מלכות אלף השנים, ושאינה מעלה על דעתה, כי דווקא בתחומי **צורת מדינה אחרונה זו** של החברה הבורגנית ניתן וצריך ללחום את מלחמת המעמדות עד ההכרעה הסופית" [**מרקס, ביקורת תוכנית גותהא**, עמ' 50 (ההדגשות שלי).

בהקדמה מ־1891 לחיבורו של מרקס **מלחמת האזרחים בצרפת**, חוזר אנגלס בפרפרזה על נוסח **המניפסט הקומוניסטי**: "לאמיתו של דבר אין המדינה אלא מכונה לדיכוי מעמד אחד בידי מעמד אחר". ואנגלס מוסיף: "וברפובליקה הדמוקרטית לא פחות מאשר במלוכה". [**מרקס, מלחמת האזרחים בצרפת** (מבוא מאת פרידריך אנגלס), עמ' 347].

182. Marx, **Capital, volume 3**, p. 927 (הדגשות שלי. התרגום על פי וגנר ב"גבולות הפוליטיקה").
183. **ibid.**
184. "רק הצורה, כיצד נסחט אותו עודף עבודה ממייצרו הישיר, מן הפועל, היא שמבדילה בין תצורותיה הכלכליות של החברה, למשל בין החברה של עבודות לבין זו של עבודה שכירה". [**מרקס, הקפיטל**, ספר ראשון, עמ' 173].
185. ראו: **שם**, עמ' 592 ואילך.
186. "בעל הממון... נעשה בעל הון. אישיותו – או מוטב שנאמר: כיסו – משמשת אכסניה, שממנה יוצא הממון ואליה הוא חוזר. התוכן האובייקטיבי של אותו מחזור – שיערוך הערך – הוא תכליתו הסובייקטיבית; ורק במידה שניכוס גדל והולך של העושר המופשט הוא הכוח הדוחף היחידי לפעולותיו, משמש הוא בתפקודו כבעל הון, או כהון בצורת אדם מחונן רצון והכרה. מכאן, שאין לראות לעולם בערך השימוש את מטרתו הבלתי אמצעית של בעל ההון. ואף לא בריווח יחיד פלוני, אלא בתנועה בלתי פוסקת להרוויח ולהרוויח". [**מרקס, הקפיטל**, ספר ראשון, עמ' 124].
"נמצאנו למדים: תהליך הייצור הקפיטליסטי חוזר ומייצר, בעצם מהלכו, את הפרדתו של כוח העבודה מתנאי העבודה. ובכך הוא חוזר ומייצר וגם מנציח את תנאי הניצול של הפועל". [**שם**, עמ' 475].
187. ראו: **מרקס, אנגלס, המניפסט הקומוניסטי**, עמ' 32.
188. ראו: **מרקס, הקפיטל**, ספר ראשון, עמ' 590.
189. כפרפרזה על הנאמר במגילת העצמאות של ארצות הברית.
190. **Marx Karl**, *"Critical marginal notes on the article 'The king of Prussia and social reform'. by A Prussian"*, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, Collected Works, Vol. 3**, Lawrence & Wishart (London, 1975), p. 199.
191. כפרפרזה על הכתוב בהקדמה ל**לביקורת הכלכלה המדינית** [**מרקס**, "לביקורת הכלכלה המדינית. הקדמה", עמ' 253].
192. ראו: **מרקס, אנגלס, המניפסט הקומוניסטי**, עמ' 46.
193. כאמור, הביקורת על "פילוסופיית המשפט" של היגל נכתבה ב־1843, לפני שמרקס נעשה לקומוניסט. דבר זה נכון, במידה מסוימת, גם ביחס לחיבור **לשאלת היהודים**, שנכתב באותה שנה. ב**לשאלת היהודים** מופיעים כבר יסודות חשובים של תפיסתו הקומוניסטית של מרקס (רעיון האמנסיפציה האנושית, ביטול המסחור והשחרור מן הקניין הפרטי) אך עדיין לא מוצגת שם תורת מהפכה שהפרולטריון במרכזה.
194. **Marx**, *"Critical marginal notes on the article 'The king of Prussia and social reform'. by A Prussian"*, p. 205.
195. **ibid**, p. 206.
196. **מרקס**, "כתבי יד כלכליים־פילוסופיים", עמ' 142–143.
197. **שם**, עמ' 144.
198. **שם**, עמ' 144–145.
199. בשורות הסיום של הפרק "קניין פרטי וקומוניזם" מבחין מרקס מפורשות בין ה"קומוניזם" שהוא התהליך המהפכני, לבין מטרת השחרור הנמצאת, במובן מסוים, מעבר לקומוניזם:
"הקומוניזם הוא ההנחה בתור שלילת השלילה, ולכן הוא הגורם הממשי ההכרחי

להתפתחות ההיסטורית הבאה של האמנציפציה והתחייה האנושיות. הקומוניזם הוא הדמות ההכרחית והעיקרון הדינמי של העתיד המיידי, אולם הקומוניזם אינו עצמו מטרתה של ההתפתחות האנושית – דמותה של החברה האנושית". [**שם**, עמ' 154]. מניסוחיו אלה של מרקס עולה במפורש כי מאבק השחרור הוא שלילת השלילה של ההוויה הדכאנית. הוא משנה הוויה זו מבפנים, ועל כן עושה זאת לפי דרכה ובהתאם לחוקיה. מטרת השחרור, לעומת זאת, היא הוויה חדשה, פוזיטיבית, שכבר אינה רק בבחינת שלילת השלילה של ההוויה המנוכרת.

200. **מרקס, האידיאולוגיה הגרמנית**, עמ' 239. יש לשים לב, עם זאת, שהניסוח של מרקס מבלבל כאן בין "שחרור" ל"שלטון". לא "שלטון הפרולטריון" מחייב את ביטול השלטון בכלל (ניסוח כזה הוא בגדר סתירה); **שחרור** הפרולטריון הוא זה המחייב זאת.

201. "שכן לעסוק בהתאגדויות – האין זה לעסוק בפוליטיקה?" [**מרקס, דלות הפילוסופיה**, עמ' 121].

202. **שם**, עמ' 121.

203. **שם**, עמ' 123.

204. **מרקס, ביקורת תוכנית גותהא**, עמ' 47–53.

205. **מרקס**, "תיזות על פוירבך", עמ' 306–307.

206. "האנשים עצמם עושים את ההיסטוריה שלהם, אבל הם עושים אותה לא ככל העולה בדמיונם, לא בנסיבות שבחרו לעצמם, אלא בנסיבות שמצאו לפניהם במישרין, נסיבות נתונות, שנמסרו להם בירושה" [**מרקס**, "השמונה־עשר בברימר של לואי בונפרטה", עמ' 167].

207. כל דור מקבל מן הדור שקדם לו המון כוחות ייצור, קפיטל ותנאים, **המעוצבים אמנם על ידי הדור החדש, אך המכתיבים לו, מאידך גיסא את תנאי החיים המיוחדים שלהם ומעניקים לו התפתחות מסוימת, אופי מיוחד במינו**. דהיינו, **שהתנאים יוצרים את בני האדם בה במידה שבני האדם יוצרים את התנאים**" [**מרקס, האידיאולוגיה הגרמנית**, עמ' 243 (ההדגשות שלי)].

208. בלשון הפילוסופית המופשטת של **כתבי יד כלכליים־פילוסופיים** מנוסח רעיון זה תוך שימוש במושג "טבע" לציון היסוד האובייקטיבי־נקבע ו"אדם" לציון היסוד הסובייקטיבי־קובע: "ההיסטוריה עצמה היא חלק ממשי של ההיסטוריה של הטבע, של התהוות הטבע לכלל אדם". [**מרקס**, "כתבי יד כלכליים־פילוסופיים", עמ' 152].

209. "באופניה של פעילות החיים טמון אופיו של המין האנושי בכללו, **והפעילות המודעת החופשית היא אופיו של האדם בתורת יצור בן מינו**". [**מרקס**, "כתבי יד כלכליים־פילוסופיים", עמ' 124 (ההדגשות שלי)].

210. מרקס מזכיר עניין זה בכמה מקומות. הוא דן בו באריכות מסוימת בעמודי המבוא של **הגרונדריסה**: **Marx, Grundrisse**, p. 83-84.
על פי המוסבר שם, את רעיון "האדם במצבו הטבעי" של הפילוסופים בני המאה ה־18 (בעיקר רוסו) אין להבין כתגובת־נגד לציוויליזציה המפותחת, ושאיפה לחזרה אל חיי הטבע. האדם ה"טבעי" מתואר כאינדיווידואל בלתי חברתי ומספיק לעצמו; כלומר: הוא מעוצב בדמות אידיאל האדם של המעמד הבורגני העולה, ו"מושלך אחורה" אל תקופה פרה־היסטורית מדומיינת. באותו אופן, המדינה המכוננת ב"אמנה חברתית" – הסכם בין אינדיווידואלים שווים וחופשיים – ממוקמת, לכאורה בראשית

הציוויליזציה, אך בעצם היא אינה אלא דמות החברה האזרחית שרואים הפילוסופים של הבורגנות בחזון העתיד שלהם.

211. **המניפסט הקומוניסטי** מתריס בפני הבורגנים: "רעיונותיכם עצמם הם פרי יחסי הייצור והקנין הבורגניים, כשם שמשפטכם אינו אלא רצון־מעמדכם שהועלה לחוק, רצון שתוכנו טבוע בתנאי החיים החומריים של מעמדכם". [**מרקס, אנגלס, המניפסט הקומוניסטי**, עמ' 42].

212. דיאלקטיקה זו של רצון וכורח, חירות ושעבוד, המקופלת במושג "ניכור" מפליא מרקס לתאר בפסקה קצרה מן **האידיאולוגיה הגרמנית**: "העוצמה החברתית, כלומר כוח הייצור שחזר והוכפל, הנוצרת על ידי פעילותם בצוותא של היחידים השונים המותנית על ידי חלוקת העבודה, עוצמה חברתית זו נראית ליחידים אלו (מחמת שהפעילות בצוותא אינה חופשית ורצונית, כי אם נאטוראלית) לא כעוצמתם המאוחדת שלהם, אלא כעוצמה זרה המתקיימת מחוצה להם, שאין הם יודעים את דרכיה, שעליה אין אפוא ביכולתם להשתלט, העוברת לעומת זאת סדרה מיוחדת של שלבים ודרגות שאינה תלויה ברצייתם ובפעולתם של בני האדם, אלא שהיא הכוח המכוון אותן". [**מרקס, האידיאולוגיה הגרמנית**, עמ' 240 (שיניתי מעט מן התרגום בשורה האחרונה)].

213. **מרקס**, "כתבי יד כלכליים־פילוסופיים", עמ' 142 (תיקנתי בציטוט את הטעות התחבירית שבתרגום לעברית). ה"ביטול" כאן, במשמעות של ביטול דיאלקטי – Aufhebung. הנוסח במקור: "Die Aufhebung der Selbstentfremdung macht denselben Weg wie die Selbstentfremdung".

214. **מרקס**, "כתבי יד כלכליים־פילוסופיים", עמ' 149.

הערות לפרק 6

215. **Marx**, *"Critical marginal notes on the article 'The king of Prussia and social reform'. by A Prussian"*, p. 206.

216. אנגלס היטיב לנסח זאת במכתבו אל בבל על "תוכנית גותהא" (ממרס, 1875): "כל עוד יזדקק הפרולטריון למדינה, יזדקק לה לא למען החופש, אלא למען הכנעת יריביו; ולמן הרגע שאפשר יהיה לדבר על החופש, תחדל המדינה מחזקתה" [**אנגלס פרידריך**, "איגרת אל בבל", בתוך: **מרקס קרל, ביקורת תוכנית גותהא**, (תרגום: מרדכי בן אשר), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1952), עמ' 65].

217. ראו: **מרקס, ביקורת תוכנית גותהא**, עמ' 33.

218. ראו, למשל: **מרקס, הקפיטל**, ספר ראשון, עמ' 11-13.

219. **מרקס**, "השמונה־עשר בברימר של לואי בונפרטה", עמ' 169. דבריו של מרקס נסובים כאן על הרטוריקה של המהפכה הקומוניסטית, אך האין הם נכונים באותה מידה גם ביחס לטקטיקה שלה?

220. כוונתי בעיקר לאידיאולוגיה הרשמית של המפלגה הסוציאל־דמוקרטית הגרמנית ולמפלגה הבולשוויקית בברית המועצות.

221. **מרקס קארל, אנגלס פרידריך**, "דבר ההנהלה המרכזית אל ברית הקומוניסטים", (תרגום: מ. מישקינסקי), בתוך: **מרקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים**, כרך א, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 69 (ההדגשות שלי).

222. נציין, כי יש דמיון מפתיע בין תוכנית זו של מרקס ושל אנגלס, לבין האופן שבו הוקמו כפרים שיתופיים בישראל על ידי תנועת העבודה הציונית (ואחר כך על ידי מדינת ישראל): מחד גיסא – בעלות לאומית על הקרקעות החקלאיות; מאידך גיסא – עיבוד הקרקעות האלה על ידי קבוצות שיתופיות של פועלים חקלאיים, המכוננים משק חקלאי מודרני. ההבדל הוא כמובן בזהותם של האיכרים: מרקס ואנגלס דיברו על הסבתה של האיכרות הפיאודלית לאיכרות שיתופית, על ארגונם מחדש של החקלאים בדפוס חברתי וכלכלי חדש. התנועה הציונית לא שינתה את דפוסיה של האיכרות העברית בארץ ישראל אלא יצרה אותה יש מאין. היא לא הפכה איכרים "ותיקים" לשותפים במשק חקלאי מודרני אלא הפכה עירונים מאירופה לאיכרים בישראל. ייתכן שהמשימה שלקחה על עצמה תנועת העבודה הציונית היתה מבחינה זו קלה יותר מזו ששירטטו מרקס ואנגלס (אף שמבחינות אחרות היתה ודאי קשה יותר).

223. 20 שנה מאוחר יותר, בהקדמה שכתב להוצאה המחודשת של חיבורו "מלחמת האיכרים בגרמניה", חזר אנגלס על רעיון זה של קואופרטיבים חקלאיים המעבדים את אדמת הלאום [**אנגלס**, "הקדמה ל'מלחמת האיכרים בגרמניה'", עמ' 471–472]. ואולם, מתוך הקשר הדברים ברור שאנגלס מדבר כאן על ארגונה מחדש של האיכרות הגרמנית לאחר מהפכת השחרור הקומוניסטית ולא לפניה. נראה שההתפתחויות בגרמניה, ב־20 השנה שחלפו, שכנעו אותו כי אי־אפשר לארגן את איכרי גרמניה באופן שיתופי בתנאי המשטר הקיים בגרמניה – תערובת של אבסולוטיזם, פיאודליזם וקפיטליזם.

224. **מרקס, אנגלס**, "דבר ההנהלה המרכזית אל ברית הקומוניסטים", עמ' 69–70.

225. אפשר מן הסתם להניח כאן כי מבנה פדרטיבי כזה אמור להתכונן בשלב עתידי כלשהו, לאחר ניצחונה של המהפכה הקומוניסטית.

226. **שם**, עמ' 70.

227. מרקס, במכתב למערכת **אטצ'סטבניה זאפיסקי** (שלא נשלח) מסביר, בהקשר של "השאלה הרוסית", את עמדתו ביחס לסכמות היסטוריוסופיות "על־היסטוריות": "לעולם אין להגיע להבנה [של תופעה היסטורית] על ידי שימוש במפתח פלא אוניברסלי כלשהו, בדמותה של תיאוריה היסטורית־פילוסופית כללית, אשר יתרונה העיקרי כביכול הוא בהיותה על־היסטורית". [**מרקס קארל**, "מכתב אל מערכת 'אטצ'סטבניה זאפיסקי'", (תרגום: אברהם יסעור), בתוך: **מרקס קארל**, **<u>מבחר כתבים פוליטיים</u>**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי ואוניברסיטת חיפה (תל אביב, 1983), עמ' 286–287].

228. "אם תוסיף רוסיה ותלך באותה דרך שהיא הולכת בה מאז 1861, היא תחמיץ את ההזדמנות הטובה ביותר, שההיסטוריה זימנה אי־פעם בפני עם כלשהו, ויהיה עליה לעמוד בכל אותן מסקנות הרות שואה הכרוכות במשטר הקפיטליסטי" [**שם**, עמ' 285].

229. בפרק ה־24 של **הקפיטל** מראה מרקס כי ראשיתו המובהקת של תהליך זה (לפחות באנגליה – הארץ המובהקת ביותר של הקפיטליזם) הוא בנישול האיכרים והשתלטות על "קניין העדה" השיתופי [ראו: **מרקס**, **<u>הקפיטל</u>** ספר ראשון, עמ' 591 ואילך].

230. **Marx karl**, *"Drafts of the Letter to Vera Zasulich"*, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, <u>Collected Works, vol. 24</u>,** International Publishers (New York), pp. 346-369.
במראי המקום שבהמשך הפרק ייקראו שלוש הטיוטות בנוסח המקוצר: "first, second & third draft".

.231 Marx Karl, *"Letter to Vera Zasulich"*, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, Collected Works, vol. 24**, International Publishers (New York), p. 370.

.232 **ibid.**

.233 **ibid.**

.234 **ibid.**

.235 **ibid**, pp. 370–371.

.236 בטיוטה השנייה – ורק בה – כותב מרקס במקום זה "רכוש קומוניסטי" [**Marx,** *"Second draft"*, p. 361]. נראה כי טעמו היה עמו לתקן את הנוסח בטיוטה השלישית ובגירסה הסופית ולכתוב "רכוש שיתופי" – אכן, קומוניזם הוא שיתוף אך לא כל שיתוף הוא קומוניזם והשיתוף המוגשם בקהילה הרוסית ודאי שעדיין אינו הגשמת הקומוניזם.

.237 **Marx,** *"Letter to Vera Zasulich"*, p. 371.

.238 **ibid.**

.239 בטיוטה השנייה מתנער מרקס במפורש מאותם "מרקסיסטים" שמצטטת זאסוליץ', המציגים עמדה כזאת, לכאורה בשמו של מרקס: **Marx,** *"Second draft"*, p. 361.

.240 במסגרת ה"אפולוגטיקה" המרקסיסטית, בעשורים האחרונים של המאה ה־20, נפוצה הטענה כי המהפכה הקומוניסטית ברוסיה לא תאמה מראשיתה את המודל ההיסטורי של מרקס. טענה זו היא אמת טריוויאלית המסתירה טעות מהותית: ודאי שהאירועים ברוסיה לא תאמו את מודל המהפכה של מרקס, אך עיקר גדולתו של מרקס אינה בשרטוט מודלים. כפי שעולה ממכתבו לזאסוליץ' – במקום שהמציאות ההיסטורית אינה חופפת את המודל, יש להשליך את המודל ולא את המציאות. לשם הבנה מרקסיסטית של המהפכה הרוסית (על סיכוייה, הצלחותיה וכישלונותיה) מוטב, אם כן, להשתמש בכלי הניתוח של מרקס ולא בסכמות ההיסטוריוסופיות שלו.

.241 **Marx,** *"Letter to Vera Zasulich"*, p. 371.

.242 **ibid.**

.243 **Marx,** *"First draft"*, p. 349.

.244 **ibid**, p. 350.

.245 **ibid.**

.246 **ibid.**

.247 **Marx,** *"First draft"*, pp. 351, 352; *"Second draft"*, p. 363; *"Third draft"*, p. 366.

.248 **Marx,** *"Third draft"*, p. 366.

.249 **ibid.**

.250 **מרקס אנגלס, <u>המניפסט הקומוניסטי</u>**, עמ' 46.

.251 **Marx,** *"First draft"*, pp. 350, 357; *"Second draft"*, p. 362.

.252 **Marx,** *"First draft"*, p. 357.

.253 **Marx,** *"First draft"*, p. 354. רעיון זה מופיע, בשינויים מסוימים, עוד פעם נוספת בטיוטה הראשונה [**Marx,** *"First draft"*, p. 358], וכן בטיוטה השנייה [**Marx,** *"Second draft"*, p. 362] ובשלישית [**Marx,** *"Third draft"*, p. 362].

.254 **Marx,** *"Second draft"*, p. 362. See also: *"Second draft"*, p. 349; *"Third draft"*, p. 368.

.255 **Marx,** *"First draft"*, p. 349.

256. **Marx**, *"First draft"*, p. 359; *"Second draft"*, p. 368. וראו בעניין זה גם: **מרקס קארל**, "השלטון הבריטי בהודו", (תרגום: ד. ליבשיץ, י. אבירפי), בתוך: **מרקס קארל, אנגלס פרידריך**, כתבים נבחרים, כרך א, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 238-243.
257. **Marx**, *"First draft"*, p. 349; *"Second draft"*, p. 362.
258. **Marx**, *"First draft"*, p. 358.
259. **ibid**, p. 351.
260. **Marx**, *"Third draft"*, p. 367. הנוסח כאן דומה מאוד לנאמר בטיוטה הראשונה: **Marx**, *"First draft"*, p. 351.
261. **Marx**, *"Third draft"*, p. 367. הנוסח כאן דומה מאוד לנאמר בטיוטה הראשונה: **Marx**, *"First Draft"*, pp. 351-352.
262. **Marx**, *"Third draft"*, p. 367.
263. **Marx**, *"First draft"*, p. 356; *"Third draft"*, pp. 368-369.
264. **Marx**, *"First draft"*, pp. 354-355, 357-359.
265. **ibid**, p. 354.
266. **ibid**, pp. 359-360.
267. **אנגלס פרידריך**, "הוויות סוציאליות ברוסיה", (תרגום: מ. מישקינסקי), בתוך: **מרקס קארל, אנגלס פרידריך**, כתבים נבחרים, כרך ב, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1957), עמ' 35-44.
268. **שם**, עמ' 42-43.
269. **שם**, עמ' 42.
270. **שם**, עמ' 43-44.
271. **מרקס קארל, אנגלס פרידריך**, "הקדמה למהדורה הרוסית של 'המניפסט הקומוניסטי'", (תרגום: מ. דורמן), בתוך: **מרקס קארל, אנגלס פרידריך**, כתבים נבחרים, כרך א, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 3.
272. **שם**, שם.
273. **Marx**, *"Letter to Vera Zasulich"*, p. 371.
274. **בובר**, נתיבות באוטופיה, עמ' 140-143.
275. ראו: **מרקס, אנגלס**, המניפסט הקומוניסטי, עמ' 46.
276. **אנגלס פרידריך**, "לשאלת השיכון", (תרגום: א. ראפ), בתוך: **מרקס קארל, אנגלס פרידריך**, כתבים נבחרים, כרך א, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 457.
277. **שם**, עמ' 428.
278. בהרצאה שבה קרא מרקוזה להפיכתו המחודשת של הסוציאליזם ממדע לאוטופיה, הוא מספק ניסוח מדויק ותמציתי להבחנה זו: "המרה טכנית... פירושה חיסול זוועות התיעוש והמסחור הקפיטליסטי, חידוש מבנה הערים ושיקום הטבע לאחר ביעור נגעי התיעוש. למותר לומר, שבדברי על סילוק זוועות התיעוש הקפיטליסטי רחוק אני מכל מחשבה על נסיגה רומנטית אל השלב הקדם־טכני. אדרבא, מאמין אני, כי ברכותיהם האמיתיות של הטכניקה ושל התיעוש יתגלו ויתממשו רק לאחר שיסולקו התיעוש הקפיטליסטי והטכניקה הקפיטליסטית". [**מרקוזה**, קץ האוטופיה, עמ' 27-28].

279. **מרקס, אנגלס, המניפסט הקומוניסטי**, עמ' 47 ואילך.
280. **מרקס**, "המשפחה הקדושה", עמ' 200-201.
281. **מרקס, אנגלס, המניפסט הקומוניסטי**, עמ' 58.
282. לעניין זה ראו: **גולדמן יפתח, על חירות וקידמה בהגותו של ז'ן ז'אק רוסו**, חיבור לשם קבלת תואר שני, אוניברסיטת תל אביב (תל אביב, 1998).
283. אם נוספות למפעל פונקציות נוספות על אלה של הייצור. למשל: צרכנייה שיתופית של העובדים, מוסד חינוכי שיתופי לילדי העובדים וכדומה. יש להעיר שראשיתה של התנועה הקואופרטיבית היתה בקואופרטיבים של צריכה דווקא, ורק אחר כך התפתחו גם קואופרציות יצרניות.
284. רבות מן התנועות הקומונליות בעת החדשה התאפיינו בנטייה לברוח מן החברה הקיימת למחוזות ספר רחוקים. נטייה זו להתנתקות מן המציאות הקיימת ניכרת ביותר בקהילות השיתופיות שהוקמו בצפון אמריקה במהלך המאה ה־19, על ידי קבוצות של מאמינים נוצרים שפרשו מן הכנסיות הממסדיות ונרדפו על ידי השלטונות בארצות מוצאם. הבריחה מן המציאות בוטאה כאן, פשוטו כמשמעו, כבריחה על פני האוקיינוס מן העולם הישן אל החדש. לא פעם הושווה מסע זה, על ידי נוסעיו, ליציאת בני ישראל ממצרים. השוואה זו מלמדת, בין שאר דברים, על האופי המהותי של פרויקט קומונלי זה כשמרני ולא פרוגרסיבי: המוני העבדים של הקפיטליזם המתועש הושארו מאחור בעבדות מצרים שלהם. באופן כללי אפשר לומר שהסוציאליזם מבקש לתקן את החברה הקיימת – לשנותה ולא פשוט "להחליפה" באחרת. לכן עליו להתייחס בחשד (אם כי לא בהכרח בשלילה מוחלטת) לכל ניסיון של התנתקות מן המציאות החברתית הקיימת.
285. גם אדוארד ברנשטיין מציין בספרו **סוציאליזם התפתחותי** ("Evolutionary Socialism") שמרקס לא הרבה להתייחס לקואופרציה. הסיבה לכך, לדעתו של ברנשטיין, היא שהפרקסיס האמנסיפטורי של מרקס היה פוליטי בעיקרו (ומשום כך התארגנויות עובדים קואופרטיביות, שהן תופעות "כלכליות", לא תפסו בו מקום חשוב). See: **Bernstein, Evolutionary Socialism**, p. 109.
286. **מרקס, ביקורת תוכנית גותהא**, עמ' 46 (ההדגשה במקור).
287. **מרקס קארל**, "מגילת היסוד של התאגדות הפועלים הבינלאומית", (תרגום: מ. שטראוס), בתוך: **מרקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים**, כרך א, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 269. במקומות ספורים שיניתי את התרגום על פי הנוסח האנגלי: **Marx Karl**, *"Inaugural Address of the Working Men's International Association"*, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, Collected Works, vol. 20**, Lawrence & Wishart (London, 1985), p.11.
288. **Marx Karl, "Das Kapital, Dritter Band"**, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, Werke, Band 25**, Dietz Verlag (Berlin, 1964), p. 456.
289. **מרקס**, "מגילת היסוד של התאגדות הפועלים הבינלאומית", עמ' 269-270.
290. **מרקס, מלחמת האזרחים בצרפת**, עמ' 378.
291. וראו הדיון במושג הניכור בפרק 1.
292. **מרקס**, "כתבי יד כלכליים־פילוסופיים", עמ' 125.
293. בכתביו המוקדמים מדבר מרקס רבות על "ביטול העבודה" בחברה הקומוניסטית (החופשית). אבל היות שהעבודה היא תכונה מהותית של האדם, ברור שאין להבין

את "ביטולה" אלא כביטול דיאלקטי. בחיבורים מאוחרים יותר מדייק מרקס וגורס, במקום "ביטול העבודה" סתם "ביטול העבודה המנוכרת".

294. אנגלס, "מוצא המשפחה, הקניין הפרטי והמדינה", עמ' 247.

295. מתוך ההקדמה של אנגלס ל**מלחמת האזרחים בצרפת**: מרקס, **מלחמת האזרחים בצרפת**, עמ' 347.

296. **לנין ולדימיר איליץ'**, "המדינה והמהפכה", בתוך: **לנין ו. איליץ'**, **כתבים נבחרים**, כרך ב, (תרגום: ח. גולדברג), הוצאת הקיבוץ המאוחד (עין חרוד, 1951), עמ' 86.

297. **שם**, עמ' 89–90.

298. "מכונה זו שנשאה עליה את השם מדינה, ואשר לפניה מתייצבים האנשים דום ביראת כבוד שבאמונה טפלה, ומאמינים למעשיות הישנות האומרות כי זהו שלטון עממי כללי – מכונה זו משליך הפרולטריון ממנו והלאה ואומר: שקר בורגני הוא. אנחנו נטלנו את המכונה הזאת מרשות הקפיטליסטים, לקחנו אותה לעצמנו. במכונה הזאת, או במקל חובלים, נהרוס כל ניצול, ובשעה שבעולם לא תישאר עוד אפשרות לנצל, לא יישארו בעלי קרקעות, בעלי בתי חרושת, לא יהיה הדבר, שאחדים זוללים ואחרים רעבים – רק אז, כשלא תישארנה עוד אפשרויות לכך, נמסור את המכונה הזאת לגרוטאות. אותה שעה לא תהיה עוד מדינה, לא יהיה ניצול. הנה זוהי נקודת ההשקפה של מפלגתנו הקומוניסטית". [**לנין ולדימיר איליץ'**, "על המדינה", בתוך: **לנין ו. איליץ'**, **כתבים נבחרים**, כרך ב, (תרגום: ח. גולדברג), הוצאת הקיבוץ המאוחד (עין חרוד, 1951), עמ' 126].

299. כך, למשל, עשה בובר בחיבורו **נתיבות באוטופיה**.

300. **מרקס**, **מלחמת האזרחים בצרפת**, עמ' 377.

301. **שם**, עמ' 374–377.

302. **שם**, עמ' 376.

303. **מרקס**, "כתבי יד כלכליים־פילוסופיים", עמ' 161–162.

304. **Marx Karl**, **Das Kapital, Dritter Band**, p. 456.

305. הקומוניזם במזרח אירופה לא היה שונה מבחינה זו, אלא שהוא הציג אספקט שונה במקצת של הבעיה, שכן שם הושלם, לכאורה, כיבוש השלטון הפוליטי בידי מעמד הפועלים והמהפכה נכנסה, לכאורה, אל "השלב הראשון של החברה הקומוניסטית".

306. **הורקהיימר מקס**, "תיאוריה מסורתית ותיאוריה ביקורתית", בתוך: **אדורנו תיאודור, הורקהיימר מקס**, **אסכולת פרנקפורט (מבחר)**, (תרגום: דוד ארן), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי, (תל אביב, 1993), עמ' 79 .

307. **מרקוזה הרברט**, "מסה על השיחרור", (תרגום: עדנה שריר), בתוך: **מרקוזה הרברט**, **האדם החד־ממדי**, הוצאת ספריית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1970), עמ' 286. אני דן בהרחבה בעמדתו של מרקוזה בפרק 12.

308. השלב השני של המהפכה הקומוניסטית שהוא השלב הראשון של החברה הקומוניסטית.

309. השלב השלישי של המהפכה, שהוא השלב השני של החברה הקומוניסטית.

310. טענה זו צריכה להיאמר בזהירות רבה. אם נייחס את כל ההתפתחויות ב"פוליטיקה המרקסיסטית" במאה ה־20 לתורתו של מרקס, ונתעלם ממכלול ההשפעות החברתיות, הכלכליות, המדיניות וכו' שפעלו על הפוליטיקה הזאת, נחטא ב"אוטופיזם" מן הסוג היותר גרוע: ההנחה שההיסטוריה משתלשלת מתוך מוחו של ענק רוח זה או אחר,

שאין היא אלא הגשמת התיאוריה שלו הלכה למעשה. כמו כן, אפשר להצביע על קשרים סיבתיים הפוכים לאלה הנרמזים כאן. לא שהתנועות, הזרמים והאישים שהושפעו ממרקס הפכו חסידים לא דיאלקטים של הפעילות הפוליטית אלא להפך – תנועות, זרמים ואישים שהיו מלכתחילה "פוליטים" במגמתם, מצאו במרקס מורה דרך. ובכל זאת, אי־אפשר לשחרר את התיאוריה המרקסית מן הצורך להשיב, לפחות, על הביקורת המוצגת כאן. אין בכוונתי להכריע בשאלת מידת ההשפעה של התיאוריה על הפרקסיס, אבל הנחה מוקדמת למחקר זה (ומן הסתם, לכל עיסוק תיאורטי בסוציאליזם) הוא שהשפעה כזאת אכן קיימת. ובכן, אם מסכימים שתיאוריה טובה היא כלי לשינוי העולם, כלי בלתי מספיק כלשעצמו אך גם לא נטול חשיבות – הרי שאת ההסברים לכישלונות של ניסיונות שינוי יש לחפש גם בתחומה של התיאוריה שסיפקה להם השראה.

הערות לפרק 7

.311 **Bakunin Michael, Statism and Anarchy**, Cambridge Univresity Press (Cambridge, 1990), p. 137.

.312 **ibid**, p. 137, 179.

.313 בעיקר בהשראת בובר וחיבורו **נתיבות באוטופיה**.

.314 **Bakunin, Statism and Anarchy**, pp. 179-180.

.315 **ibid**, pp. 179-181.

.316 **ibid**, pp. 34, 104-106, 190-191.

.317 **ibid**, pp. 39-40.

.318 **ibid**, pp. 29-31.

.319 See, e.g., **Kropotkin**, *"The State: Its Historic Role"*, pp. 211 ff.

.320 **Kropotkin, The Conquest of Bread**, p. 27.

.321 **ibid**, p. 26.

.322 ראו, למשל, מכתבו של בקונין אל ידידיו באיטליה: **Bakunin Michael, The Political Philosophy of Bakunin**, (ed.: Maximoff G. P.), The Free Press of Glencoe (New York, 1964), pp. 297-298.

.323 See, e.g., **Bakunin, Statism and Anarchy**, pp. 179-180.

.324 **מרקס**, "מרקס אל ויידמאייר", עמ' 348.

.325 **מרקס, ביקורת תוכנית גותהא**, עמ' 49.

.326 מתוך ההקדמה של אנגלס ל**מלחמת האזרחים בצרפת**: מרקס, **מלחמת האזרחים בצרפת**, עמ' 346. הביטוי "ארגון לאומי" שנוקט בו אנגלס הוא מן הסתם תחליף למילה "מדינה". ה"ארגון הלאומי" ברוחה של הקומונה אמור היה להיות שלילה דיאלקטית של המדינה, כלומר: שימור מאפייניה המהותיים תוך ביטול האספקטים הפוליטיים הדכאניים של מדינת הבורגנות. הביטוי "ארגון לאומי" ("national organization") משקף כנראה את תחושתו של אנגלס, ששלטון מעמד הפועלים בשלב המיידי שלאחר המהפכה הפוליטית כבר אינו בדיוק מדינה, אם כי יש לו עדיין מאפיינים מדיניים מסוימים.

.327 **שם**, עמ' 348.

.328 **Marx**, *"Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law"*, p. 30.

329. מרקס, **המניפסט הקומוניסטי**, עמ' 46.

330. **Marx Karl,** *"Konspekt von Bakunins 'Staatlichkeit und Anarchie'"*, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, Werke, Band 18**, Dietz Verlag (Berlin, 1962), pp. 599 ff.

331. See, e.g., **Bakunin, Statism and Anarchy**, pp. 216-217.

332. בטרמינולוגיה האנרכיסטית, ההתקוממות הכללית של המעמדות המדוכאים נגד מדכאיהם נקראת "מהפכה חברתית". ברור שמדובר כאן ב"מהפכה פוליטית" – מהפכה הבאה למגר את העוצמה הפוליטית של המעמדות השולטים. "מהפכה חברתית", לעומת זאת, הוגדרה כאן כמטרת המאבק כולו – כיצירתה של חברה המשוחררת מדיכוי, מניצול ומיחסי סחורות. ההגדרות שאימצתי כאן הולכות בעקבות המסורת המרקסיסטית ולא האנרכיסטית, וייתכן שמדובר כאן בהבדלי טרמינולוגיה בלבד. אבל ייתכן שהשימוש של בקונין במונח "מהפכה חברתית" לתיאור מהפכה שהיא פוליטית במובהק מצד מטרותיה, גם אם לא בהכרח מצד אמצעיה, מעידה על האופן השטחי שבו הוא מבקר את הפוליטיקה. לגבי דידו, די אם תפרוץ המהפכה באופן "עממי" או "ספונטני", והמהפכנים יימנעו מלהציב בראשם ממשלה זמנית, כדי שתהיה המהפכה הזו לא פוליטית במהותה.

333. באופן דומה לזה ניסח אנגלס את ההבדל שבין הסוציאל־דמוקרטיה המרקסיסטית לבין האנרכיזם של בקונין במכתבו לתיאודור קונו, מינואר 1872. ראו: **Engels Friedrich,** *"Engels an Theodor Cuno, 24 Januar 1872"*, in: **Marx, Engels, Werke, Band 33**, Dietz Verlag (Berlin, 1966), p. 388.

334. אכן, בקונין וקרופוטקין כופרים מלכתחילה בגישה הדיאלקטית, והביקורת הנמתחת עליהם כאן היא, מסיבה זו, ביקורת "חיצונית". מבחינה תיאורטית, ייתכן שהמכשלה של האנרכיסטים חמורה פחות מזו של מרקס, שאותו אפשר להאשים בסתירה פנימית. אבל אפשר לטעון שהעקיבות הלא דיאלקטית בהגות האנרכיסטית מושגת במחיר של התרחקות מן האמת (או מתכליתו של מאבק השחרור).

335. כפרפרזה על דבריו של היגל בהקדמה ל**פנומנולוגיה של הרוח** [**היגל, הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח**, עמ' 113].

336. בקונין מייחד את דבריו ל"מיר", בעוד שמרקס דיבר בעיקר על ה"אוזבשצ'ינה". ואולם, להבדל זה אין השלכות תיאורטיות חשובות. וראו גם בְּמבאר, ערך מס' 13.

337. **Bakunin, Statism and Anarchy**, pp. 205-206.

338. **ibid**, pp. 206-211.

339. **ibid**, pp. 211-212.

340. **ibid**, p. 212.

341. המונח "קיבוצים" מושאל כמובן מתולדותיה של תנועת העבודה הציונית. אבל נראה ששאילה כזאת אינה מופרכת: המאפיינים של הקהילות השיתופיות החדשות שציירו בדמיונם המהפכנים הרוסים בסוף המאה ה־19 דומים מאוד למה שהוגשם בקבוצות השיתופיות ובקיבוצים בארץ ישראל בראשית המאה ה־20. דמיון זה אינו מקרי, שכן חלוצי תנועת העבודה הציונית הושפעו ישירות מן המגמות האלה של הסוציאליזם הרוסי.

342. **Bakunin, Statism and Anarchy**, pp. 213-214.

343. ההתייחסות הראשונה היא ביקורת של בקונין על איגודי עובדים וקואופרציות שהוקמו

בגרמניה על ידי הסוציאליסט הבורגני שולץ־דאליץ' (ibid, pp. 174-175). בקונין טוען כי ארגוני עובדים כאלה, המוקמים בחסות הבורגנות, נועדו בעצם לשימור הסדר הבורגני ולא להפיכתו. על כך יש להוסיף, שקואופרטיבים המוקמים למען העובדים ולא על ידי העובדים סותרים את תנאי האוטואמנסיפציה שאותם הצגתי בפרק הרביעי.

344. ארטל – סוג של אגודה שיתופית של אומנים ברוסיה. ראו במָבאר, ערך מס' 13.

345. **ibid**, p. 201.

346. **ibid**.

347. **ibid**.

348. **ibid**.

349. **מרקס**, "מגילת היסוד של התאגדות הפועלים הבינלאומית", עמ' 269. ועיינו לעיל בפרק 6.

350. **Bakunin, Statism and Anarchy**, p. 201.

351. **ibid**, pp. 201-202.

352. **ibid**, p. 202. למובאות נוספות המעידות על יחסו השלילי של בקונין לתנועה הקואופרטיבית ראו: **Bakunin, The Political Philosophy of Bakunin**, pp. 385-386.

353. **מרקס**, "לביקורת פילוסופיית המשפט של הגל: הקדמה", עמ' 72.

354. **Bakunin**, *"Four Anarchist Programmes"*, p. 173.

355. **Kropotkin Peter, Mutual Aid**, Porter Sargent Publishers (Boston).

356. **Kropotkin Peter, Fields, Factories and Workshops**, Transaction Publishers (New Jersey, 1993).

357. **Kropotkin Peter, The Conquest of bread and other writings**, Cambridge University Press (Cambridge, 1995).

358. **Kropotkin, Mutual Aid**, pp. 269-271.

359. **ibid**, pp. 229 ff. שלא כמו בקונין, שעסק בספרו **ממלכתיות ואנרכיה** בקהילה הכפרית ברוסיה, ממקד קרופוטקין את הדיון בכפרים של מערב אירופה. ככלל, הספרים והמאמרים שכתב קרופוטקין למן שנות השמונים כוונו בעיקר לקוראים באנגליה ובמערב אירופה. **ממלכתיות ואנרכיה** של בקונין, לעומת זאת, כוון במובהק לקוראים רוסים והוא גם החיבור היחידי של בקונין שנכתב במקור ברוסית.

360. **ibid**, pp. 271-274.

361. במובן זה שהוא אינו מציג תביעה מפורשת למהפכה, ובוודאי שלא למהפכה אלימה או מהפכה פוליטית.

362. יש להדגיש כי הצנעת המהפכנות של קרופוטקין בשני החיבורים האחרים לא נבעה מצנזורה חיצונית דווקא. נראה שהיא נובעת מן היחס האחראי של קרופוטקין לקהל קוראיו ולמשימה שנטל על עצמו בכל אחד מן החיבורים האלה. ב"עזרה הדדית" ביקש להוכיח קיומה של תכונה שתפנית או אלטרואיסטית בטבע האדם. ב"שדות, מפעלים וסדנאות" ניסה להראות את הפוטנציאלים הטכניים והמדעיים לארגון טוב יותר של החברה. העיסוק במהפכה החברתית אינו חלק הכרחי של הדיון בשאלות האלה.

.363 **Kropotkin, The Conquest of Bread**, p. 25.
.364 **ibid**.
.365 **ibid**, pp. 25-26.
.366 **Kropotkin**, *"Must We Occupy Ourselves with an Examination of the Ideal of a Future System?"*, pp. 105-106.
.367 **ibid**, p. 107.
.368 **Kropotkin Peter** *"Open letter"*, in: **The Newcastle Daily Chronicle**, February 20, 1895, p. 4.
.369 **Kropotkin, The Conquest of Bread**, p. 8.
.370 **ibid**, pp. 9-10.
.371 **ibid**, p. 10.
.372 **ibid**.
.373 **ibid**.
.374 בספרו "חזון וחיי היום־יום בקיבוץ" מצטט אברהם יסעור פסקה אחרת שכתב קרופוטקין בערוב ימיו, שגם ממנה משתמע יחס אוהד יותר כלפי פרויקטים קומונליים. קרופוטקין אמנם מונה בפסקה זו את הסיבות לכישלונותיהם של פרויקטים אלה, אבל מנימת הדברים עולה שהכישלונות אינם הכרחיים, ושהם נובעים מבעיות מסוימות ולא מחוסר תוחלת עקרוני של פרויקטים כאלה. קרופוטקין לא חוזר בדבריו על הטענה כי אי־אפשר להגשים קומוניזם בתאים קטנים לפני הגשמתה של המהפכה הקומוניסטית הגדולה. ראו: **יסעור אברהם, חזון וחיי יום־יום בקיבוץ** (כרך שני), הוצאת ירון גולן (תל אביב, 1997), עמ' 129.

הערות לפרק 8

375. הפרטים הביוגרפיים, כאן ובהמשך הפרק, לקוחים מן הביוגרפיה האינטלקטואלית של לנדאואר מאת יוג'ין לַאן: **Lunn Eugene, Prophet of Commuinty: The Romantic Socialism of Gustav Landauer**, University of California Press (Berkeley and Los Angeles, 1973).
376. ראו ההצהרה שכתב לנדאואר לכנס האינטרנציונל הסוציאליסטי של הסטודנטים, מצוטט אצל לַאן: **Lunn, Prophet of Community**, p. 43.
377. ראו בהמשך פרק זה.
378. **לנדאואר גוסטב**, "המהפכה", בתוך: **לנדאואר גוסטב, קריאה לסוציאליזם; המהפכה**, (תרגום: ישראל כהן), הוצאת עם עובד (תל אביב, 1951), עמ' 149 ואילך.
379. **לנדאואר גוסטאב**, "עם וארץ: שלושים הנחות יסוד סוציאליסטיות", בתוך: **לנדאואר גוסטב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 49-62.
380. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 25 ואילך.
381. **לנדאואר**, "המהפכה", עמ' 217. ועיינו: **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 31.
382. א־פוליטי במובן המשמש אותי בספר זה. הכוונה אינה לביטול היחסים החברתיים, אלא ליצירת יחסים חברתיים אותנטיים, להבדיל מן החברתיות המנוכרת שהיא הפוליטיקה.
383. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 38. לנדאואר חוזר על קללה נמרצת זו פעם

נוספת בהמשך החיבור, ומסביר שהסוציאליזם יכול "לעלות ולבוא רק מתוך שנאת מוות למרקסיזם" (**שם**, עמ' 65).

384. ראו, למשל: **יסעור אברהם**, "אחרית דבר: לנדאואר – בובר – מרקס", בתוך: **לנדאואר גוסטב**, **כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 281-298. וכן: **Lunn**, **Prophet of Community**, בעיקר הפרק הרביעי.

385. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 71.

386. See, e.g., **Schorske**, **German Social Democracy 1905-1917**, pp. 50–51, 190, 203, 253–256.

387. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 74.

388. **מרקס, אנגלס**, **המניפסט הקומוניסטי**, עמ' 46.

389. ראו, למשל: "ועוד נבהיר נא לעצמנו – ואנו הן יודעים כעת מאי משמע להבהיר: לחלום דברים מניחים את הדעת למען הלך רוח הכרחי – כי עבר, הווה, ועתיד, וכן כאן ושם, אינם אלא זרם נצחי אחד ואחיד, השוטף מאין־סוף עד אין־סוף. או אז אין לעולם זה, שהוא הכרחי בשבילנו, ועל כן אמת, לא סיבה שהיתה בקצה האחד, ולא תוצאה נוכחת בקצה השני: הנחות מעין אלו מקומן רק בממלכת הגופים המבודדים, אך לא בגירסה שלנו בדבר זרם מתנחשל של כוחות נפש". [**לנדאואר גוסטב**, "דרך התבדלות – אל החברותה", בתוך: **לנדאואר גוסטב**, **כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 31].

390. **Lunn**, **Prophet of Community**, pp. 343–348.

391. **ibid**, p. 348.

392. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 60-61.

393. **שם**, עמ' 60.

394. **שם**, עמ' 61.

395. "ורוח משמע רוח של שיתוף, רוח משמע התקשרות וחירות, רוח משמע ברית של בני אדם". [**לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 36].

396. ראו, למשל: **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 38, 39, 44; **לנדאואר**, "המהפכה", עמ' 178.

397. כאן ובהמשך אני מציג פרשנות לדבריו של לנדאואר, העושה שימוש במושגים שהוא עצמו לא נזקק להם אבל נראה לי שהם משרתים היטב את העניין. כך: "מהות", "מהות אנושית", "ניכור" ומושגים נוספים.

398. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 39.

399. **שם**, עמ' 40, 48.

400. **שם**, עמ' 39, 44, 48-49.

401. **שם**, עמ' 39.

402. ראו: **לנדאואר**, "המהפכה", עמ' 169 ואילך, בעיקר עמ' 172.

403. לביקורת של לנדאואר על הסוציאליזם המדעי, ראו: **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 52 ואילך.

404. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 55.

405. **שם**, עמ' 60.

406. **שם**, עמ' 56-59, 112.
407. **שם**, עמ' 53.
408. פרשנות זו לתפיסת ההיסטוריה של מרקס הולכת בעקבות הוגים אנשי אסכולת פרנקפורט ופילוסופים אחרים מן הזרם ההגותי של "המרקסיזם הפתוח". חוקרים אלה הראו באופן משכנע שרק על ידי פרשנות דיאלקטית "ניצל" הדטרמיניזם ההיסטורי של מרקס מסתירות גלויות. אפשר שהחמורה שבסתירות האלה היא תיאורה של החברה הקומוניסטית כחברה חופשית מחד גיסא ומאידך גיסא, כתולדה שהתממשותה היא הכרח היסטורי חמור. ובכן, אם נכפית החירות על בני האדם כמעין "חוק טבע" של ההיסטוריה, כיצד אפשר לקרוא לה "חירות"?
לטיעונים פרשניים מרקסיסטיים המציגים גישה זו, ראו: **Bloch, The Principle of Hope**, pp. 1354 ff. (esp. p. 1373). **Marcuse Herbert,** *"Zur Geschichte der Dialektik"*, in: **Marcuse Herbert, Schriften, Vol. 8**, Suhrkamp Verlag (Frankfurt A.M., 1984), p. 226. **Marcuse Herbert, One-Dimensional Man**, pp. 219-224. בחיבור האחרון, תפיסת ההיסטוריה המוצגת שם מיוחסת למרקס רק במרומז. אכן, אפשר שהטעות בהבנת הדטרמיניזם ההיסטורי של מרקס אינה רק של לנדאואר, אלא גם של רבים מחסידי מרקס ומתלמידיו, בעיקר בתקופת מפנה המאות. כמו כן, ייתכן שמרקס עצמו אשם במידה יתרה בטעות זו, שכן בחיבוריו מופיעים פסוקים המבטאים, לכאורה, ביטחון "מטפיזי" בהתגשמות המהפכה (למשל: "כיליונה [של הבורגנות] וניצחונו של הפרולטריון – משניהם כאחד אין מפלט" [**מרקס, אנגלס, המניפסט הקומוניסטי**, עמ' 37]). אבל גם ההחלטה באילו טקסטים יש להתמקד מתוך מכלול כתביו של מרקס תובעת אחריות פרשנית. האופי הדיאלקטי של "ההכרח ההיסטורי" מופיע אצל מרקס במפורש במקומות רבים. הוא מנוסח באופן ראשוני כבר ב"תיזות על פוירבך", בשלוש התזות הראשונות [**מרקס**, "תיזות על פוירבך", עמ' 306-307]. גם פקפוקים באשר להתגשמות המהפכה (או לפחות הכרה בכך שהתגשמות כזו אינה הכרחית) אפשר למצוא אצל מרקס בחיבורים שונים. ראו, למשל: **מרקס**, "השמונה-עשר בברימר של לואי בונפרטה", עמ' 172, 183, 199; **מרקס**, "מלחמת האזרחים בצרפת", עמ' 358.
409. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 69.
410. לגלוריפיקציה של ימי הביניים אצל לנדאואר, ראו, למשל: **לנדאואר**, "המהפכה", עמ' 173-178.
411. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 104-105, 107. והשוו לדבריו של מרקס בטיוטות מכתבו לזאסוליץ': "הקפיטליזם מצוי בארצות המערב... במשבר, אשר יסתיים בחורבנו, בשיבתה של החברה המודרנית אל צורה גבוהה יותר של הדפוס הארכאי ביותר – ייצור וניכוס קולקטיביים" [ראו, לעיל, פרק 6].
412. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 78.
413. **שם**, עמ' 42-43. לנדאואר כפר לא רק בכך שההתפתחות ההיסטורית יוצרת תנאים מספיקים לסוציאליזם – ערעור כזה הציגו גם הוגים מרקסיסטים ואף מצאו סימוכין לדבריהם בכתביו של מרקס; לנדאואר כפר גם בטענה שלשם הגשמת הסוציאליזם נחוצים תנאים היסטוריים מסוימים בבחינת תנאים **הכרחיים**. ההתעלמות מן ההיסטוריה היא מאפיין אוטופיסטי מובהק של תורת לנדאואר – אוטופיסטי לא

במובן החיובי שייחס למושג בובר אלא במובן הביקורתי שייחסו לו מרקס ואנגלס ב**המניפסט הקומוניסטי**.

414. **לנדאואר**, "דרך התבדלות – אל החברותה", עמ' 27-41.
415. **שם**, עמ' 27–28. האם מרמז הפסוק האחרון ל"משל המערה" של אפלטון? אם כן, לנדאואר הופך את כוונתו המקורית של המשל: האסיר שהשתחרר לא מצווה כאן לחזור אל שוכני המערה אלא להתבדל מהם.
416. **שם**, עמ' 28.
417. **שם**, עמ' 29.
418. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 48-49.
419. **שם**, עמ' 40. קשה שלא לחוש בקטע זה את השפעתו העמוקה של ניטשה על לנדאואר.
420. לדיון נרחב יותר במושג ה"חברותא", ראו להלן, בפרק 9.
421. See: **Lunn**, Prophet of Community, pp. 190–200.
422. **לנדאואר**, "עם וארץ", עמ' 49-50.
423. **שם**, עמ' 52–62.
424. **לנדאואר גוסטב**, "י"ב העיקרים של הברית הסוציאליסטית", בתוך: **לנדאואר גוסטב**, **כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 82-83.
425. **שם**, עמ' 82. אגב, המילים "בדרך אותה מורה ההיסטוריה" נראות כחריגה מעמדתו של לנדאואר על הא־היסטוריות של הסוציאליזם (במובן שהוסבר בפרק זה). אפשר שחריגה זו נובעת רק מאילוצי הניסוח של המסמך שאמור להיות מצע תמציתי לתנועה חברתית.
426. **שם**, עמ' 83.
427. לנדאואר עצמו לא משתמש במונחים אלה.
428. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 45.
429. לנדאואר אכן אומר, ב"קריאה לסוציאליזם", כי ניצול העבודה לא היה אפשרי אלמלא הסתייע "בכוח המדינה, בחוקיה, בהנהלתה ובמוסדותיה המבצעים" [**שם**, עמ' 134]. ניסוח מפורש עוד יותר נמצא בחיבור מ־1915, "בדבר הסוציאליזם וההתיישבות": "המדינה המודרנית... דואגת להבטיח את משטר הקניין הבלבדי ואת המעמדות בעלי הקניין" [**לנדאואר גוסטב**, "בדבר הסוציאליזם וההתישבות", בתוך: **לנדאואר גוסטב**, **כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 89].
430. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 75.
431. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 129-131.
432. **מרקס**, **ביקורת תוכנית גותהא**, עמ' 30-34.
433. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 129.
434. ראו, למשל: **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 65; **לנדאואר**, "המהפכה", עמ' 216.
435. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 109.
436. **לנדאואר**, "המהפכה", עמ' 216.
437. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 108, 110-111.

438. לנדאואר אומר, אמנם: "אותה אמת, שפרודון אמרה לשעה מסוימת, אין כוחה יפה עכשיו, לאחר שהניחו להם לעניינים להתפתח במשך עשרות שנים. רק היסוד הנצחי שבהבנת פרודון עדיין כוחו יפה; אין זה מן המידה לעשות ניסיון, שיש בו משום השתעבדות, לחזור אליו, לאותו רגע היסטורי שחלף". [**לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 111]. אך באיזו מידה קיים לנדאואר עצמו את הנדרש כאן? במה היו תשובותיו שלו לשאלה "מה לעשות?" שונות מאלה של פרודון או מן האופן שבו הבין לנדאואר את תשובותיו של פרודון? אולי רק בכך שתורת השחרור של לנדאואר ויתרה על ההמונים שיחוללו שינוי חברתי מהיר וכולל והתמקדה ביחידי סגולה שיצטרפו אל "ברית המתחילים".
439. **לנדאואר**, "המהפכה", עמ' 199.
440. **שם**, שם.
441. **רוסו**, <u>**על האמנה החברתית**</u>, עמ' 12.
442. **לנדאואר**, "המהפכה", עמ' 199.
443. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 48–49.
444. **שם**, עמ' 48.
445. **שם**, עמ' 132.
446. **שם**, עמ' 137–138.
447. אם כי יש לחזור ולומר, שביקורת הממון שמציג לנדאואר אינה ביקורת רדיקלית. לשיטתו, הממון מהווה בעיה רק משעה שחרג מתפקידו המקורי כאמצעי להסדרת החליפין ורכש לעצמו "חיים עצמאיים". הניכור ייפתר, לכאורה, אם יחזור הממון למקומו הצנוע כאמצעי חליפין גרידא. לנדאואר אינו רואה בעיה עקרונית בעצם קיומם של חליפין סחורתיים בין בני האדם ובעצם קיומה של חברה המושתתת על חליפין סחורתיים.
448. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 127.
449. לנדאואר מתבסס כמובן על עובדות שלא היו ידועות למרקס: על ההתפתחויות בקפיטליזם בעשורים האחרונים של המאה ה־19 ובראשית המאה ה־20.
450. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 79–103.
451. **שם**, עמ' 83–84.
452. **שם**, עמ' 84.
453. ניתוח עדכני ומעניין של תהליכי הצבר ההון במחצית השנייה של המאה ה־20 בעולם ובישראל מציגים שמשון ביכלר ויהונתן ניצן [**ביכלר שמשון, ניצן יהונתן**, <u>**מרווחי מלחמה לדיבידנדים של שלום**</u>, הוצאת כרמל (ירושלים, 2001), בעיקר עמ' 105–127]. החיבור חשוב לענייננו גם משום שביכלר וניצן מפרשים את ה"הון" כ"מוסד פוליטי של יחסי שליטה" [**שם**, עמ' 13]. מכאן שתהליך הצבר ההון הוא תהליך של צבירת עוצמה פוליטית וסמכות שליטה על בני אדם [**שם**, עמ' 99–104]. גם מכך נובע, שאנרכיזם המקדש מלחמה על המדינה, נלחם רק בכלי של השליטה החברתית ולא באינטרס שהוא תכליתו של הכלי.
454. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 84.
455. **שם**, שם.
456. **שם**, עמ' 85.
457. כאן יש להעיר שהביקורת של לנדאואר על מרקס בשאלת מאפייניו של הקפיטליזם

המודרני היא בעלת אופי היסטורי ואמפירי. ככזו, גם התוקף שלה עשוי להשתנות באופן היסטורי. החל מן השנים האחרונות של המאה ה־20 אנו עדים להתפרקות מהירה של כמה ממנגנוני הוויסות של הקפיטליזם שלנדאואר הצביע עליהם. בפרט נכון הדבר באשר למדינה: בתחום יחסי החוץ, ההון הגדול, שהוא בעל אופי בין־לאומי, הולך ומתגבר על המגבלות המדיניות, דוגמת מכסי המגן והסכמי הסחר שכוננו כלכלות לאומיות אוטונומיות; בתחום יחסי הפנים: מדינת הרווחה הולכת ומצטמצמת בתהליך ה"הפרטה" ההופך יותר ויותר שירותים חברתיים לסחורות שיש לקנותן או להסתדר בלעדיהן. ייתכן שאנו נמצאים כעת בפני שלב חדש של הקפיטליזם ה"אנרכי" שתיאר מרקס, שיבוא במקום הקפיטליזם ה"מרוסן" שחזה לנדאואר.

458. **לנדאואר,** "קריאה לסוציאליזם", עמ' 80-82.

459. **שם,** עמ' 85 ואילך.

460. מושג השאוב ממרקס. עיינו: **מרקס,** "לביקורת פילוסופיית המשפט של היגל: הקדמה", עמ' 76.

461. **לנדאואר,** "קריאה לסוציאליזם", עמ' 103. אגב, לנדאואר גם חזה מראש את הבעיה של התגשמות המהפכה בארץ אחת, בעוד שבשאר המדינות נשאר הסדר הקפיטליסטי על כנו: **לנדאואר,** "קריאה לסוציאליזם", עמ' 127.

462. כפי שראינו, הדמיון ביניהם קטן יותר בשאלת פניו הכלכליים של הניכור. לנדאואר מבקר, אכן, את הקפיטליזם, אבל אין הוא תופס, כמו מרקס, כל כלכלת סחורות כהוויה של ניכור.

463. באותה תקופה עצמה נוקט אדוארד ברנשטיין – מבקר אחר, ואולי הפוך, של המרקסיזם האורתודוקסי – מהלך דומה לזה של לנדאואר: הצבת הפילוסופיה של קאנט כיסוד הפילוסופי של הסוציאליזם, וכתחליף לשיטת היגל. ראו: **Bernstein,** <u>Evolutionary Socialism</u>, pp. 222-224.

464. **לנדאואר,** "קריאה לסוציאליזם", עמ' 107.

465. הדברים הבאים נסמכים על החלק האחרון של "קריאה לסוציאליזם" [**שם,** עמ' 107 ואילך, במיוחד עמ' 139 ואילך].

466. **לנדאואר,** "המהפכה", עמ' 202.

467. כאמור לעיל, בפרק 1, מרקס טען ש"משק חליפין צודק" כזה אינו אלא הגשמתה המלאה של האידיאולוגיה הבורגנית.

468. **לנדאואר,** "קריאה לסוציאליזם", עמ' 117.

469. **שם,** עמ' 128.

470. **שם,** עמ' 141.

471. **שם,** עמ' 143.

472. **שם,** עמ' 142.

473. **לנדאואר גוסטב,** "מכתב אל פאול אלצבאכר (אפריל, 1900)", בתוך: **לנדאואר גוסטב,** <u>כתבים ומכתבים</u>, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 221.

474. ראו, למשל: **לנדאואר,** "י"ב העיקרים של הברית הסוציאליסטית", בייחוד עיקרים 2, 3, 11 ו־12 (עמ' 82-83).

475. **לנדאואר,** "קריאה לסוציאליזם", עמ' 139.

476. **שם**, עמ' 142-143.
477. **שם**, עמ' 143.
478. **שם**, עמ' 143-144.
479. בעיקר ה־י"א של "י"ב העיקרים של הברית הסוציאליסטית" כתב לנדאואר: "היישובים [השיתופיים] הללו יהיו דגמי מופת לצדק ולעבודה מתוך חדווה: אין הם מכשיר להשגת המטרה. המטרה תושג אך ורק כאשר הקרקע והאדמה יעברו לידי הסוציאליסטים באמצעים שונים מאשר על ידי קנייה ורכישה" [**לנדאואר**, "י"ב העיקרים של הברית הסוציאליסטית", עמ' 83].
480. הבדל זה, שבין פנייה אל השליטים לבין פנייה אל ההמונים (אם גם באופן מעוכב ומתווך) הוא אחד ההבדלים החשובים שבין האוטופיסטים הקלאסים לבין המגמות שאני מכנה "ניאו־אוטופיסטיות".
481. **Lunn, <u>Prophet of Community</u>**, pp. 190-200.
482. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 143.
483. **Lunn, <u>Prophet of Community</u>**, p. 211.
484. **לנדאואר**, "המהפכה", עמ' 203.
485. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 145.

הערות לפרק 9

486. **בובר מרדכי מרטין**, **<u>נתיבות באוטופיה</u>**, הוצאת עם עובד (תל אביב, 1983).
487. אף כי, כאמור, חלק נכבד מן החומר שכונס ב**נתיבות באוטופיה** נכתב זמן רב לפני פרסומו של חיבור זה.
488. נראה שבכך אף נכון לדעתו של בובר עצמו, שהקדיש את **נתיבות באוטופיה** לזכרו של לנדאואר.
489. **לנדאואר גוסטב**, "מכתב אל מרטין בובר (12.5.1916)", בתוך: **לנדאואר גוסטב, <u>כתבים ומכתבים</u>**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 239-243.
490. **בובר**, **<u>נתיבות באוטופיה</u>**, עמ' 98 ואילך.
491. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 74-75.
492. **בובר מרדכי מרטין**, "על המשבר הגדול", בתוך: **בובר מ. מ.**, **תעודה ויעוד** (כרך שני – עם ועולם), הוצאת הספריה הציונית (ירושלים, 1984), עמ' 76-77.
493. ראה, למשל, הפרק על "דרכי ההתאגדות" בתוך: **בובר**, **<u>נתיבות באוטופיה</u>**, עמ' 74 ואילך. וכן, בתוספת לחיבור זה: **בובר מרדכי מרטין**, "על החברותא", בתוך: **בובר מ. מ.**, **<u>נתיבות באוטופיה</u>**, הוצאת עם עובד (תל אביב, 1983), עמ' 139-159 ואילך.
494. **בובר**, **<u>נתיבות באוטופיה</u>**, עמ' 72.
495. **מרקס**, **<u>ביקורת תוכנית גותהא</u>**, עמ' 33-36.
496. כך, למשל, בובר לא ייחס חשיבות עקרונית לשאלה האם יש להגשים את הציונות הסוציאליסטית בקבוצה, המקיימת שיתוף מלא, או במושב, המקיים משקים פרטיים עם מידה גדולה של ערבות הדדית: "הלוא יש בני אדם, ומן הסתם יהיו גם להבא, המוצאים את סיפוקם הסוציאליסטי בזו, והיש המוצאים אותו בזה" [**בובר**, "על החברותא", עמ' 147].
497. להבהרות ולסימוכין לטענות המוצגות כאן בקצרה, ראו בהמשך פרק זה.

498. ראו, למשל: **בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 151-152.
499. הדוגמה המובהקת ביותר היא מן הסתם הפרק האחרון של **נתיבות באוטופיה**: "ניסיון שלא נכשל" [**בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 145 ואילך].
500. **בובר מרדכי מרטין**, "המנהיג הנסתר", בתוך: **זנדבנק יעקב (עורך) גוסטב לנדאואר – במלאת עשרים שנה להירצחו**, הוצאת המרכז לתרבות של ההסתדרות הכללית (תל אביב, תרצ"ט), עמ' 29.
501. ללנדאואר היתה השפעה מסוימת על חוגי "השומר הצעיר" ו"הפועל הצעיר" בגרמניה [ראו: **יסעור, חזון וחיי יום־יום בקיבוץ** (כרך שני), עמ' 118-119]. ברל כצנלסון הכיר את כתביו ואף תיכנן להוציא חלק מהם בעברית בהוצאת עם עובד [ראו: **שפירא אניטה, ברל**, הוצאת עם עובד (תל אביב, 1980), עמ' 313, 653]. אבל חשובה מכול היא טענתו הנכונה של בובר, שמה שהוגשם בתנועה הקיבוצית בארץ ישראל דומה דמיון מובהק למה שהטיף לו לנדאואר ב**קריאה לסוציאליזם** [**בובר מרדכי מרטין**, "על גוסטב לנדאואר", בתוך: **בובר מ. מ., נתיבות באוטופיה**, הוצאת עם עובד (תל אביב, 1983), עמ' 246-250]. אלא שדמיון זה אין בו כדי להפוך את לנדאואר למנהיגה של ההתיישבות הציונית סוציאליסטית, גם לא ל"מנהיגה הנסתר".
502. Gemeinschaft. המושג הגרמני שאצל בובר מתורגם בדרך כלל כ"חברותא".
503. חיבור מוקדם זה לא פורסם בידי בובר. אברהם יסעור תירגם ופירסם אותו בלווית הערות בקובץ פרי עטו **חזון וחיי יום יום בקיבוץ**: **בובר מרדכי מרטין**, "חברותא ישנה וחברותא חדשה", בתוך: **יסעור אברהם, חזון וחיי יום יום בקיבוץ** (כרך שני), הוצאת ירון גולן (תל אביב, 1997), עמ' 175-179.
504. **לנדאואר**, "דרך התבדלות אל החברותא", עמ' 28. וראו (אצל בובר): **בובר**, "חברותא ישנה וחברותא חדשה", עמ' 177.
505. **בובר מרדכי מרטין, אני ואתה**, בתוך: **בובר מ. מ., בסוד שיח**, (תרגום: צבי ויסלבסקי), הוצאת מוסד ביאליק (ירושלים, 1973), עמ' 3 ואילך.
506. **בובר, אני ואתה**, עמ' 4.
507. הדברים הבאים מסתמכים, באופן חופשי למדי, על החלק הראשון של **אני ואתה**: **שם**, עמ' 3-27.
508. דבר מהותי לעניין הוא, שהדיון המושגי המגדיר אפשרי בעיקר ביחס ליחס "אני־לז". הדיון הופך מעורפל וחמקמק בבואנו להסביר את היחס "אני־אתה". יחס זה הוא יחס של אותנטיות, ואותנטיות אינה מקבלת על עצמה בקלות הגדרות.
509. **שם**, עמ' 7.
510. **שם**, שם.
511. **שם**, עמ' 4.
512. **בובר, אני ואתה**, עמ' 48.
513. **שם**, עמ' מ"ז.
514. **שם**, עמ' 30.
515. **מרקס, האידיאולוגיה הגרמנית**, עמ' 236-237.
516. **מרקס**, "כתבי יד כלכליים־פילוסופיים", עמ' 146-150.
517. **בובר, אני ואתה**, עמ' 28.
518. ראו, למשל: **מרקס**, "כתבי יד כלכליים־פילוסופיים", עמ' 118-130, 142-148; **מרקס, אנגלס, המניפסט הקומוניסטי**, עמ' 21-32 (בעיקר עמ' 26).

519. **בובר, אני ואתה**, עמ' 27.
520. **שם**, שם.
521. **קאנט**, הנחת יסוד למטפיזיקה של המידות, עמ' 95 (ההדגשות שלי).
522. **Marx Karl**, Capital, volume 3, pp. 958-959.
523. **בובר, אני ואתה**, עמ' 35.
524. **שם**, שם.
525. וראו: **מרקס**, "כתבי יד כלכליים־פילוסופיים", עמ' 124-126.
526. **בובר, אני ואתה**, עמ' 37.
527. **שם**, עמ' 40 (תיקנתי את הטעות התחבירית שבמקור). ציטוט זה והציטוט הבא לקוחים מן הדיון של בובר במושגי הסיבתיות, החירות וההכרח, אבל הם הולמים לחלוטין גם את הדיון שלו ביחסים החברתיים. הדיונים האלה מופיעים אצל בובר כמכלול אחד ובלא הבחנות חותכות.
528. **שם**, שם.
529. גם אם לא מתעלמים ממושג ה"חברותא" של בובר, אפשר לכאורה לשלב אותו בתוך המטפיזיקה הבובריאנית, מבלי לחרוג ממנה לפילוסופיה של החברה או לתפיסה של סוציאליזם. כך עושה, למשל, גבריאל מרסל במאמר הפרשני שלו על בובר, "I and Thou". בכל פגישה אותנטית, אומר מרסל, נוצרת חברותא; היא יכולה להיוולד גם באירוע של רגע, כמו למשל מפגש פתאומי בין שני זרים ברכבת. החברותא (הקהילה, community, Gemeinschaft) הופכת תחת פרשנות זו למעין "רגע אותנטי" סארטריאני. על אף שאיני מקבל גישה פרשנית זו יש להודות שהיא נובעת, לפחות באופן חלקי, מחוסר עקיבות בשימוש של בובר במושג ה"חברותא". כפי שהעיר אברהם יסעור, בובר מעולם לא סיפק הגדרה ל"חברותא" העונה לדרישות של דיסציפלינה מדעית כלשהי. יתר על כן, נראה שהמושג משמש אצלו בכמה אופנים שונים. במקומות מסוימים נדמה שיש זהות בין החברותא לבין יחס "אני־אתה", כפי שמציע מרסל בפרשנותו. אבל דבר זה אינו מתיישב עם מכלול הדיון של בובר בחברותא בכתביו השונים ובכלל זה, גם כתביו המטפיזיים.
530. **בובר, אני ואתה**, עמ' 27.
531. ראו, למשל: **בובר**, "על החברותא", עמ' 185; **בובר מרדכי מרטין**, "דו־שיח", בתוך: **בובר מ. מ.**, בסוד שיח, (תרגום: צבי וויסלבסקי), הוצאת מוסד ביאליק (ירושלים, 1973), עמ' 143.
532. קרבה מהותית ולא זהות: כיוון שיסוד ה"לז" ויסוד ה"אתה" שניהם נצחיים, אפשר לומר רק כי היחסים הפוליטיים קרובים יותר אל קוטב ה"לז" או מועדים יותר להפוך ליחסי "אני־לז" ויחסי החברותא קרובים יותר אל קוטב ה"אתה" או מועדים יותר להיות יחסי "אני־אתה". אולי אפשר לומר שיחסים פוליטיים "טהורים" היו גם יחסי "אני־לז" מוחלטים ושחברותא "טהורה" היתה הוויה נצחית של יחסי "אני־אתה". אבל בובר מדגיש שבעולם האדם לא מופיעים היחסים האלה בצורתם הטהורה: "דבר ידוע הוא... שהיצירים החברתיים כולם יש בהם קורטוב של תעצומה, של מרות, של שררה, שהוא צורך קיומם; אבל אין יסוד זה עיקר בשום יציר חברתי שאינו פוליטי. והרי זה דווקא העיקר בכל היצירים האלה, שבני אדם מתחברים ונכנסים ושרויים בזיקה של חיבור הדדי, והוא יסודה של כל חברה קטנה או גדולה" [**בובר**, "בין חברה למדינה", עמ' 397].

533. **בובר, אני ואתה**, עמ' 37.
534. **שם**, שם.
535. **בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 96.
536. הסיבוך הלשוני רב יותר, שכן בובר השתמש במילה "חברותא" (Gemeinschaft) הן לציון הקבוצה האנושית הקטנה (חבורה, עדה או קהילה) והן לציון החברה הכללית, כשהיא מורכבת ממארג פדרטיבי עשיר של קבוצות קטנות כאלה הקשורות ביניהן בבריתות של שותפות. כלומר: כשהיא בנויה באופן פדרטיבי כזה, מהווה החברה (Gesellschaft) סוג של קהילה (Gemeinschaft) וליתר דיוק: קהילה של קהילות.
537. **בובר**, "בין חברה למדינה", עמ' 409-410.
538. **שם**, עמ' 405.
539. **שם**, עמ' 406; וכן: **בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 145.
540. **בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 145. הנוסח שבציטוט הוא על פי המהדורה הראשונה של **נתיבות באוטופיה**, משנת תש"ז. היות ומהדורה זו נדירה ביותר, מצביעים מראי המקום על מספרי העמודים במהדורה החדשה יותר, מ־1983.
541. **בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 96.
542. **בובר**, "בין חברה למדינה", עמ' 410.
543. **שם**, עמ' 410-411.
544. **בובר**, "על המשבר הגדול", עמ' 78.
545. **שם**, עמ' 79.
546. ראו: **בובר**, "בין חברה למדינה", עמ' 411.
547. **בובר**, "על המשבר הגדול", עמ' 78. טענה זו של בובר חשובה במיוחד, ודומה שקל להיווכח בצדקתה: מעט המסגרות החברתיות הקונקרטיות הקיימות עדיין בחברת זמננו — האיגוד המקצועי, אספת הדיירים, ועד השכונה ואפילו חברת הילדים בבית הספר — מעתיקות בדרך כלל אל תוכן את המבנה הארגוני של מדינת ההמונים — דמוקרטיה נציגותית, מפלגות, "איזונים ובלמים" וכו'.
548. **בובר**, "בין חברה למדינה", עמ' 406.
549. **שם**, עמ' 411.
550. **שם**, שם.
551. **שם**, שם.
552. **בובר**, "על החברותא", עמ' 188. דברים אלה דומים למדי לדבריו של מרקס בחיבור **מלחמת האזרחים בצרפת** שעסקו בעניין דומה. וראו: **מרקס, מלחמת האזרחים בצרפת**, עמ' 372 ואילך.
553. **בובר**, "בין חברה למדינה", עמ' 411.
554. **בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 63.
555. **בובר**, "בין חברה למדינה", עמ' 412.
556. **בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 146.
557. **בובר**, "חברותא ישנה וחברותא חדשה", עמ' 178.
558. ראו, למשל: **בובר**, "על החברותא", עמ' 163-164.
559. **שם**, עמ' 179.
560. "חיתוך אברים" הוא ביטוי המשמש תדיר את בובר כניגוד לחברה האטומיסטית. כלומר: חברה "חתוכת איברים" היא חברה בעלת מארג עשיר של עדות, בריתות

ואיגודים הקשורים ביניהם ביחסים פדרטיביים מורכבים. זאת, להבדיל מחברת ההמונים שבה אין כל מסגרות חברתיות קונקרטיות המתווכות בין הפרט לבין כלל החברה או המדינה.

561. **שם**, עמ' 184-183.
562. **בובר**, **נתיבות באוטופיה**, עמ' 146-145.
563. **שם**, עמ' 97.
564. **בובר**, **נתיבות באוטופיה**, עמ' 147.
565. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 140.
566. **שם**, שם.
567. **נתיבות באוטופיה** ב־1947, "בין חברה למדינה" ב־1950.
568. **בובר**, **נתיבות באוטופיה**, עמ' 145 ואילך.
569. **בובר**, "בין חברה למדינה", עמ' 413.
570. ראו, למשל: **בובר**, "התחדשות חיי עם", עמ' 209 ואילך.
571. ראו, למשל: **בובר**, "על גוסטב לנדאואר", עמ' 250.
572. **בובר**, **נתיבות באוטופיה**, עמ' 148.
573. **שם**, עמ' 145.
574. **שם**, עמ' 148. בובר לא ראה ב־1947 את מה שרואים אנו בראשית המאה ה־21. בימינו נתונה התנועה הקיבוצית במשבר החמור בתולדותיה. ספק גדול אם הקיבוץ מקיים עדיין אף את התנאי הראשון של בובר, שלא לדבר על התנאים השני והשלישי.
575. **שם**, עמ' 63.
576. **שם**, שם.
577. **שם**, עמ' 64.
578. **שם**, עמ' 105.
579. לפחות לגבי מרקס, יש לקבל טענה זו בהסתייגות מסוימת. כפי שהראיתי בפרקים שהוקדשו למרקס, אפשר למצוא בכתביו גם דוגמאות אחרות. ואולם, המשקל שניתן בכתבי מרקס ל"תורת השלבים" של המהפכה, שעל פיה המומנט הנגטיבי קודם בזמן למומנט הפוזיטיבי, מכריע את הכף.
580. ראו בעיקר: **בובר**, **נתיבות באוטופיה**, עמ' 28, 96-114.
581. **שם**, עמ' 28. בובר עצמו עמד על הדמיון שבין הדברים האלה לבין ניסוחיו של מרקס במקומות שונים, ובעיקר ב**מלחמת האזרחים בצרפת**: "מעמד הפועלים חייב לא להגשים אידיאלים כלשהם, כי אם רק להוציא למרחב אותם יסודות של החברה החדשה שנתפתחו כבר בחיקה של החברה הבורגנית המתמוטטת" [**מרקס**, **מלחמת האזרחים בצרפת**, עמ' 378. וראו: **בובר**, **נתיבות באוטופיה**, עמ' 102-105]. אבל בובר טען שמרקס נכשל בהסקת מלוא המסקנות מניתוח זה, משום דבקותו המוחלטת כמעט ב"עיקרון הפוליטי" [**בובר**, **נתיבות באוטופיה**, עמ' 111-112].
582. כאמור לעיל, ההבחנות המוצגות כאן אינן מופיעות במפורש אצל בובר, אלא הן בבחינת פרשנות על דבריו.
583. **בובר**, **אני ואתה**, עמ' 27, 37-40.
584. **שם**, עמ' 50.
585. **שם**, שם.
586. ראו, **בובר**, **נתיבות באוטופיה**, עמ' 99-100.

587. **שם**, עמ' 72-73.
588. **לנדאואר גוסטב**, "הגיגים אנרכיים על אנרכיזם", בתוך: **לנדאואר גוסטב**, **כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 44.
589. **בובר**, **נתיבות באוטופיה**, עמ' 28.
590. **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 139.
591. **בובר**, "על החברותא", עמ' 202-203 [ועיינו: **בובר**, "דו־שיח", עמ' 142-143].
592. ראו **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 140.
593. משל זה אינו של לנדאואר, אבל מי שיחפש ב"קריאה לסוציאליזם" תשובה לשאלה המוצגת כאן לא ימצא אלא מטאפורות ופסוקי שירה. כמו, למשל: "אז תהא הקנאה הומה בקול הולך וחזק... וסוף סוף, סוף סוף יתחיל הסוציאליזם, שלהט ויקד זמן רב כל כך, גם להאיר" [**לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 143-144].
594. **בובר**, **נתיבות באוטופיה**, עמ' 147.
595. **שם**, עמ' 28.
596. "את המטרה תופס מרקס, מניסוחיו הסוציאליסטיים הראשונים ועד לבירור השלם של מחשבותיו, תפיסה קרובה מאוד לסוציאליזם ה'אוטופי'" [**בובר**, **נתיבות באוטופיה**, עמ' 98].
597. **בובר**, **נתיבות באוטופיה**, עמ' 98.
598. **שם**, שם. וראו, גם: **שם**, עמ' 26.
599. **שם**, עמ' 96.
600. **Marx Karl**, *"Der Polische Indifferentismus"*, in: **Karl Marx, Engels Friedrich**, **Werke, Band 18**, Dietz Verlag (Berlin, 1962), p. 301.
601. למשל, בהערות השוליים של מרקס **לממלכתיות ואנרכיה** מאת בקונין. ראו: **Marx**, *"Konspekt von Bakunins 'Staatlichkeit und Anarchie'"*, pp. 599 ff.
602. **בובר**, **נתיבות באוטופיה**, עמ' 101, 106-110.
603. **שם**, עמ' 112.
604. **שם**, שם.

הערות לפרק 10

605. ארגון הפרולטריון לכוח לוחם הוא המשלים ההכרחי של מעשה החינוך, לא רק משום שהוא מטרתו המיידית של חינוך זה: ב**האידיאולוגיה הגרמנית** מסביר מרקס ש"התנועה המעשית", המהפכה (או לפחות המאבק המהפכני) נחוצה לשם גיבושה של התודעה הקומוניסטית [**מארקס**, "האידיאולוגיה הגרמנית", עמ' 273]. החינוך לקומוניזם אינו יכול להיות חינוך תיאורטי בלבד. כשם שנחוצה התיאוריה לשם עיצובו של הפרקסיס, כך נחוץ הפרקסיס לשם גיבושה של התיאוריה. כפי שכותב מרקס ב"תיזות על פוירבך": "בפרקסיס חייב אדם להוכיח את האמת, כלומר את הממשות ואת התוקף של חשיבתו" [**מרקס**, "תיזות על פוירבך", עמ' 306].
606. **בובר**, **נתיבות באוטופיה**, עמ' 88.
607. **מרקס, אנגלס**, **המניפסט הקומוניסטי**, עמ' 55-58.
608. **בובר**, **נתיבות באוטופיה**, עמ' 90.
609. **בובר**, "על החברותא", עמ' 166.

.610 **Marcuse Herbert,** *"Repressive Tolerance"*, in: **Wolff Robert P., Moore Barrington, Marcuse Herbert,** **A Critique of Pure Tolerance**, Beacon Press (Boston, 1965), pp. 81 ff.

.611 **מרקס**, "השמונה־עשר בברימר של לואי בונפרטה", עמ' 172.

.612 פרשנות זו נסמכת בעיקר על ההקשר הכללי שבתוכו משובצת הפסקה המצוטטת לעיל. מרקס מדבר שם על מאמציו הנחלשים והולכים של הפרולטריון לחולל מהפכה פוליטית ועל אובדן מנהיגיו [**שם, שם**]. בהקשר זה יש להזכיר גם את הביקורת של מרקס, באותו חיבור, על הפרולטריון הפריזאי, שלא התקומם נגד חוק הבחירות מה־31 במאי 1850 – שלמעשה הוציא את הפועלים מכלל בעלי זכות הבחירה – משום שנהנה באותה עת מרווחה כלכלית [**שם**, עמ' 198]. ועיינו גם: **מרקס קארל**, "מלחמת המעמדות בצרפת 1848 עד 1850", (תרגום: ח. טויכסלר־הוכברג), בתוך: **מרקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים**, כרך א, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 152–155.

.613 **בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 99.

.614 אפילו טענה זו חשודה כאוטופיזם מופשט: ביסודה עומדת ההנחה כי קיימות כברות אדמה וקיימים בני אדם שאין להם ערך סחורתי ומשום כך יהיו הכוחות השולטים בחברה הבורגנית אדישים ביחס אליהם, נעדרי אינטרס; אבל הקפיטליזם הוכיח מזמן את יכולתו למצות ערך סחורתי מכל דבר.

.615 משהו בדומה לזה מתאר אלדוס האקסלי ברומן הנבואי שלו **עולם חדש מופלא** מ־1932: בשולי הציוויליזציה הדכאנית מצויים "איים" שבהם נשמרים החירות והאינדיווידואליזם. אל האיים האלה מוגלים אלה שאינם מצליחים, או אינם מוכנים, להסתגל לדיכוי; ובלשונו הפרדוקסלית של החיבור: "אינם מתאימים לחיים קהילתיים". הגולים זוכים בחירות פרטית: הם משתחררים מן הציוויליזציה הדכאנית והציוויליזציה הדכאנית משתחררת מהם. ה"איים" האלה מהווים, אפוא, אמצעי להבטחת היציבות החברתית, להנצחת הדיכוי [**האקסלי אלדוס, עולם חדש מופלא**, (תרגום: מאיר ויזלטיר), הוצאת זמורה ביתן (תל אביב, 1985), עמ' 178–181, וראו גם "סוף דבר" שהוסיף האקסלי לרומן ב־1946: **שם**, עמ' 207–208].

.616 ערב מלחמת העולם הראשונה ובמהלכה עברה המפלגה הסוציאל־דמוקרטית הגרמנית (ה־SPD) תהליך מואץ שבו הפכה ממפלגה מרקסיסטית מהפכנית למפלגה הדוגלת בקידום הדרגתי ("אבולוציוני") של הסוציאליזם באמצעות הדמוקרטיה הפרלמנטרית. מאז קיבל המושג "סוציאל־דמוקרטיה", שקודם לכן היה מקושר עם מרקסיזם מהפכני, משמעות זו שאפיינה אותו במהלך רוב המאה ה־20. תנועתה של המפלגה ימינה לוותה, ואף הועצמה, על ידי פרישתם של המנהיגים ה"שמאליים" כמו רוזה לוקסמבורג, קארל ליבקנכט וקארל קאוטסקי. הממשלה הקואליציונית שכוננו הסוציאל־דמוקרטים בגרמניה בתום המלחמה שיתפה פעולה עם הימין הפרלמנטרי ועם כוחות הצבא בדיכוי ההתקוממויות הסוציאליסטיות. רבים ממנהיגי "השמאל המהפכני" בגרמניה נרצחו באותה שנה בחסות חבריהם לשעבר מן "השמאל הדמוקרטי".

.617 **Landauer Gustav,** *"An Auguset Hauschner* (11. Nov. 1918)", in: **Landauer Gustav - Sein Lebensgand in Briefen II**, Rütten & Loening Verlag (Farnkfurt A.M., 1929), p. 292.

.618 Landauer Gustav, *"An Auguste Hauschner"*, in: **Landauer Gustav — Sein Lebensgand in Briefen II**, Rütten & Loening Verlag (Farnkfurt A.M., 1929), p. 313; **Landauer Gustav**, *"An Georg Springer"*, in: **Landauer Gustav — Sein Lebensgand in Briefen II**, Rütten & Loening Verlag (Farnkfurt A.M., 1929), pp. 317-318.

.619 מקס ה.ה.ר. נטלאו (1944-1865) היה אנרכיסט גרמני שגדל בווינה וחי תקופות ארוכות בלונדון, שם נחשף לסוציאליזם ולתנועה האנרכיסטית. מאז סוף המאה ה־19 הקדיש עצמו לאיסוף כתביהם של אנרכיסטים ותיקים, לעריכת ראיונות עם מנהיגים אנרכיסטים ולכתיבת ביוגרפיות ומחקרים על האנרכיזם. הארכיון שלו נמכר ל"מכון הבין־לאומי להיסטוריה חברתית" באמסטרדם, ב־1935. בשנותיו האחרונות חי נטלאו באמסטרדם ועסק בהכנת קטלוג לאוסף שלו. הכובשים הנאצים לא נגעו לרעה בנטלאו (ייתכן שלא היו מודעים לנוכחותו באמסטרדם). הוא מת מסרטן ב־1944.

.620 **לנדאואר גוסטב**, "מכתב אל מקס נטלאו (5 בינואר 1919)", בתוך: **לנדאואר גוסטב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 249.

.621 **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 27.

.622 **לנדאואר**, "מכתב אל מקס נטלאו (5 בינואר 1919)", עמ' 249.

.623 **לנדאואר**, "קריאה לסוציאליזם", עמ' 28.

.624 **לנדאואר גוסטב**, "מכתב אל קורט איזנר (10 בינואר 1919)", בתוך: **לנדאואר גוסטב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 250.

.625 בתחושת ייאוש כתב לנדאואר במכתב מינואר: "גם גיבורים אצילים כליבקנכט וכלוקסמבורג לא ידעו שום תרופה לחידוש מבנה החברה אלא המאבק על השלטון [שיניתי כאן במקצת מתרגומו של אברהם יסעור. במקור: den Kampf um die Macht], ואפילו אנשי רוח כקורט איזנר נהיו לחסרי רוח באותו הרגע שמתחילים לדבר על דבר הסוציאליזם" [**לנדאואר גוסטב**, "מכתב אל גיאורג שפרינגר (25 בינואר 1919)", בתוך: **לנדאואר גוסטב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 251]. לנדאואר, איש הרוח הנאמן לרוח, הציע לכאורה תרופה אחרת למחלתה של החברה, אבל תרופתו היתה חסרת אונים בהתמודדות עם המחלה הפוליטית, היינו: עם היות היחסים החברתיים עומדים בסימנם של השלטון, האנטגוניזם והניצול. הוא היה, אפוא, חסר אונים עוד יותר מן "הגיבורים האצילים" שהספיד.

.626 **בובר מרדכי מרטין**, "גנדי, הפוליטיקה ואנחנו", בתוך: **בעיות – במה חודשית לחיי צבור**, שנה ג כרך ו חוברת ג־ד (שבט תש"ח), (ירושלים, 1948), עמ' 175 ואילך.

.627 **בובר מרדכי מרטין**, "העקרון הפוליטי, תוקפו וסייגיו", בתוך: **בובר מ. מ., תקווה לשעה זו**, הוצאת עם עובד (תל אביב, 1992), עמ' 52 ואילך.

.628 **בובר**, "גנדי, הפוליטיקה ואנחנו", עמ' 176.

.629 **שם**, עמ' 180.

.630 **שם**, עמ' 176.

.631 גם המילים Ziel ו־Zweck הן בדרך כלל סינונימיות.

.632 **שם**, עמ' 178.

633. **שם**, שם.
634. **שם**, שם.
635. אבל גם העובדה הבאה אופיינית להגותו של בובר: הוא אינו מפתח את הטענות האלה לכלל תיאוריה של ממש על הפוליטיקה המהפכנית, אלא עובר, מיד בהמשך הדברים, להצגתה של אילוסטרציה ספק היסטורית ספק מיתית, המשווה בין ישו הנוצרי, הדתי הא־פוליטי, לבין נביאי ישראל הדתיים־פוליטיים: "ישו היה יכול להסתפק בהוראה לתת לקיסר הרומי הרחוק רק 'מה שמגיע לו'; בזה תחם את הגבול בין מלכותו ובין המדינה הרומית הרכזנית, שלא היתה עניין אקטואלי לאזרח, ובייחוד בפרובינציה המרוחקת 'פלשתינה'; אך נביאי ישראל נאלצו להתייצב בפני המלך המושל בירושלים, שבחסותו נעשה העוול בארץ, ולהביא אליו את לפיד האש של דבר ה' הדתי־פוליטי" [**שם**, עמ' 178–179]. כשמסתפק בובר באילוסטרציה מעין זו, האין הוא גוזר בכך על תורתו שלו מה ש"גזר" העולם המודרני על הדת: שתישאר מחוז מובדל של קדושה וסערות רגש אבל חסרת אונים בעולם הממשי, שכבר מזמן אינו העולם של מלכות בית דוד וגם לא זה של קיסרות רומי. כמובן, הדברים האלה לא נאמרים בגנות השימוש באילוסטרציות, אלא בגנות ההסתפקות בהן כמעין "תחליף ציורי" לתיאוריה.
636. **שם**, עמ' 178.
637. מצוטט אצל בובר: **שם**, עמ' 176.
638. ראו, למשל: **בובר מרדכי מרטין**, "מכתב גלוי למהאטמה גנדי", בתוך: **טלמון שמריהו, ירון קלמן, עמנואל יוסף (עורכים)**, <u>**כאן ועכשיו, עיונים בהגותו החברתית והדתית של מ.מ. בובר**</u>, הוצאת מרכז מרטין בובר של האוניברסיטה העברית (ירושלים, 1982), עמ' 33.
639. **בובר**, "גנדי, הפוליטיקה ואנחנו", עמ' 177.
640. **שם**, שם.
641. **שם**, שם.
642. **שם**, שם.
643. **שם**, שם. דבריו אלה של בובר נכתבו 17 שנה לפני שגנדי נרצח. הרצח נראה, בדיעבד, כהתגשמות אירונית של נבואת בובר. האם חשב, כשכתב את הדברים האלה, שה"דאוס אקס מכינה" יתגלם, במקרה של גנדי, בקנה אקדח? מכל מקום, בובר לא שינה את הכתוב במהדורות של המאמר שיצאו לאור לאחר הירצחו של גנדי.
644. **שם**, שם.
645. **שם**, עמ' 180.
646. **בובר, אני ואתה**, עמ' 38.
647. **בובר**, "גנדי, הפוליטיקה ואנחנו", עמ' 180.
648. **שם**, עמ' 179. פסקה זו היא גם המקום שבו הדיון של בובר בשאלה "איך לקיים את הדת בתוך הפוליטיקה" קרוב קרבה יתרה לשאלה, "איך לקיים את השיתופיות האותנטית (החברותא) בתוך הפוליטיקה?"
649. **קאנט עמנואל**, <u>**השלום הנצחי**</u>, (תרגום: שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטריך), הוצאת מאגנס (ירושלים, תשל"ו), עמ' 67. קאנט מתבסס על דברי ישו אל השליחים בברית החדשה: "הנה אנוכי שולח אתכם ככבשים בין זאבים. לכן היו ערומים כנחשים ותמימים כיונים" [מתי, י', ט"ו].

650. **שם**, שם.
651. **שם**, עמ' 68.
652. **בובר**, "גנדי, הפוליטיקה ואנחנו", עמ' 179.
653. **שם**, עמ' 180.
654. **שם**, עמ' 176.
655. **שם**, עמ' 179.
656. **בובר**, "העקרון הפוליטי, תוקפו וסייגיו", עמ' 52. פסוק זה מוזכר גם ב"גנדי, הפוליטיקה ואנחנו".
657. פרשנות זו התבססה, במידה יתרה, על דבריו של פאולוס בברית החדשה, באיגרת אל הרומים. פאולוס מציג שם בראשונה את התפיסה שעל פיה השלטון הוא הזרוע החילונית של אלוהים. עמדה זו מכפיפה, לכאורה, את המדינה לדת, אבל למעשה מתן תוקף דתי למדינה כמוהו כהכרה באוטונומיה שלה ביחס לכנסייה.
658. **בובר**, "העקרון הפוליטי, תוקפו וסייגיו", עמ' 54.
659. **שם**, עמ' 56–58.
660. **שם**, שם.
661. **שם**, שם.
662. **שם**, שם.
663. **שם**, שם.
664. **שם**, עמ' 55.
665. **שם**, עמ' 56.
666. **שם**, שם.
667. **שם**, עמ' 62.
668. **שם**, שם.
669. אכן, בכתביו מופיעות טענות ביקורתיות רבות על הכלכלה הקפיטליסטית. בדרך כלל אין אלה עמדות מקוריות אלא שאובות מן המסורת הנרחבת של ההגות הסוציאליסטית המודרנית ולפעמים הן דומות להפליא לטענות של מרקס. מה שחשוב יותר: הטענות האלה אינן נקשרות לכלל תיאוריה של ממש על הכלכלה הקפיטליסטית ועל הקשר שבינה לבין המדינה המודרנית.
670. **בובר**, **נתיבות באוטופיה**, עמ' 111–112.
671. **מרקס, אנגלס**, **המניפסט הקומוניסטי**, עמ' 46.
672. **Marx**, *"Konspekt von Bakunins 'Staatlichkeit und Anarchie'"*, p. 635.
673. הביטוי "עודף פוליטי" מופיע במאמרו של בובר "בין חברה למדינה". **בנתיבות באוטופיה** משתמש בובר בביטוי "גודש המדינה". שני החיבורים נכתבו באותה תקופה, ונראה ש"העודף הפוליטי" ו"גודש המדינה" הם כינויים שונים לאותו דבר עצמו (וראו: **יסעור**, **פרקים בהגותו החברתית של מ.מ. בובר**, עמ' 89–90). לפיכך אשתמש מעתה בביטוי "עודף פוליטי" גם כשאתייחס ל**נתיבות באוטופיה**. ביטוי זה נהיר יותר וקרוב יותר, מבחינה סמנטית, למושגים הנוספים שאדון בהם, "דיכוי עודף" ו"ערך עודף".
674. החיבורים הרלוונטיים של בובר יצאו לאור בסוף שנות הארבעים ובראשית שנות החמישים. **ארוס וציוויליזציה** של מרקוזה התפרסם ב־1955.
675. ב"בין חברה למדינה" מדבר בובר על המציאות הטכנית כלומר, הטכנולוגית.

בנתיבות באוטופיה הוא מדבר בעיקר על המציאות החברתית, על יכולתם של בני האדם לקיים חברה מסודרת וצודקת מתוך חירות. נראה שבובר היה מסכים לטענה כי שני ההיבטים האלה רלוונטיים ואין לראות כאן הבדל מהותי בין שני החיבורים אלא הבדל דגשים בלבד.

676. Marcuse, **Eros and Civilization**, p. 35. בתרגום **מארוס וציוויליזציה** נעזרתי בתרגום לעברית מאת יוחנן עומרי: **מרקוזה הרברט, ארוס וציוויליזציה**, (תרגום: יוחנן עומרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1978). את המושג surplus-repression תירגם עומרי כ"דיכוי־יתר" או "הדחקת־יתר".

677. מרקוזה כותב במילים מפורשות הכרחי לשם מה: "לשם המשך קיומו של המין האנושי בציוויליזציה". נראה שהגדרה זו הולמת היטב גם את הגותו של בובר.

678. **בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 63.

679. **בובר**, "בין חברה למדינה", עמ' 411.

680. אף כי מרקס לא מוזכר אף פעם במפורש בחיבור.

681. Marcuse, **Eros and Civiliaztion**, p. 37. בתרגום לעברית: **מרקוזה, ארוס וציוויליזציה**, עמ' 30-31.

682. **ibid**, p. 40. **שם**, עמ' 32. הציטוט מפרויד לקוח מ**פרויד זיגמונד**, "תרבות בלא נחת", בתוך: **פרויד זיגמונד, תרבות בלא נחת ומסות אחרות**, (תרגום: אריה בר), הוצאת דביר (תל אביב, 1988), עמ' 150 (התרגום שונה מזה שנקטתי לעיל).

683. ראו, **בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 112.

684. חיים גורדון מונה שלוש "חולשות" במחשבתו הפוליטית והחברתית של מרטין בובר: היעדר מחקר ומעורבות, ביטול המדיניות והתעלמות מהיסטוריה בת זמננו [**גורדון**, "אשמה קיומית ומחשבתו החברתית והפוליטית של בובר", עמ' 206]. אפשר לחלוק על כל אחת מן הקביעות האלה, אבל גורדון צודק כשהוא טוען שתפיסת הפוליטיקה של בובר אינה יוצאת מגדר הפשטות, שאין הוא נכנס באמת בעובי הקורה של הפוליטיקה. "אכן, בובר אינו אוהב את הפוליטיקה", אומר גורדון, "וממילא מפחית מערכה. כאשר הוא נכנס לתחום זה הוא מתעטף במגן של מוסריות דתית כדי לעמוד מול הרשע שבו נפגש; אמנם, הוא עצמו לא נפגע מהרשע, אך גם לא הגיע למגע ממשי עם המציאות הפוליטית" [**שם**, עמ' 208]. לעומת זאת, אני חולק על טענתו של גורדון, כי "שגיאתו הבסיסית [של בובר] היא שאינו מכיר בפוליטיקה כרשות נפרדת של פעילות אנושית העשויה לפתח את מטרותיה המוסריות ואת דרכיה למימוש המטרות האלה". [**שם, שם**]. נראה שבובר אשם בטעות ההפוכה: כמו קודמיו באנרכיזם, הוא תופס בדרך כלל את הפוליטיקה כרשות נפרדת, דכאנית בטיבה, ואינו מבחין בקשרים הדיאלקטיים המורכבים שבין המדינה, החברה והכלכלה.

685. **בובר**, "על גוסטב לנדאואר", עמ' 250 (ההדגשות שלי).

686. **בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 86 ואילך.

687. **שם**, עמ' 86.

688. **שם**, עמ' 148 ואילך.

689. לעניין זה, ראו פרק 14 להלן.

690. **בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 154.

הערות לפרק 11

691. ראו, למשל, עדותו העצמית של אנגלס בעניין זה, במבוא שכתב ב־1895 להוצאה מחודשת של החיבור "מלחמת המעמדות בצרפת": **מרקס**, "מלחמת המעמדות בצרפת (מבוא מאת פרידריך אנגלס)", עמ' 75.

692. See: **Hegel, The Philosophy of History**, p. 447.

693. המקרה של בובר שונה במקצת: כיוון שהאריך ימים עד לראשית שנות השישים, היה עד לכל התופעות מרפות הידיים האלה. אבל בובר קשר את גורלו בפרויקט ההגשמה הציוני, ובפרט זה הציוני־סוציאליסטי (תנועות ההתיישבות השיתופית), ופרויקט זה נראה – גם, ואולי בעיקר, על רקע הכישלונות והתבוסות של הסוציאליזם ברחבי העולם – כהולך מחיל אל חיל. אכן, בובר ראה וביקר בחריפות בעיות חמורות, הן בלאומיות הציונית והן בשיתופיות הקיבוצית, אך בעיות אלה לא היו כה חמורות בימיו עד כדי לכפות עליו פסימיות. גם את ההגדרה המפורסמת של בובר לקיבוץ כ"ניסיון שלא נכשל" [**בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 145] או כ"אי־כישלון למופת" [**שם**, עמ' 148] אני מבין כמבטאת אופטימיות זהירה ומפוכחת. בובר מסביר כי אינו רשאי לקרוא לקיבוץ "הצלחה למופת", שכן, "כדי שיהיה כך, צריך עוד לעשות הרבה וצריך להיעשות הרבה. אבל הרי כך, דווקא כך, בקצב כזה, עם תסוגות, אכזבות והעפלות חדשות, מתבצעות ההפיכות האמיתיות בעולמו של אדם" [**שם**, עמ' 155]. ספק אם בובר היה נשאר אופטימי לנוכח השינוי העמוק שעברה מדינת ישראל מאז סוף שנות השישים (מלחמת 1967, משטר הכיבוש, עיצובה של הכלכלה הישראלית כמשק קפיטליסטי) ולנוכח המשבר החמור המתחולל בתנועה הקיבוצית מאז אמצע שנות השמונים. האם אפשר, מנקודת ראותו של בובר, להגדיר את הקיבוץ של היום כ"אי כישלון"? כ"אי־כישלון למופת"?

694. **Horkheimer Max, Adorno Theodor W., Dialectic of Enlightenment**, (New York, 1997).

695. **ibid**, p. ix.

696. בספרו **האדם החד־ממדי** [**מרקוזה הרברט, האדם החד־ממדי**, (תרגום: דליה טסלר), הוצאת ספריית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1970)]. בפרקים הבאים אני מצטט בהרחבה מחיבור זה. המובאות הן מן התרגום לעברית, אבל במקרים מסוימים שיניתי במקצת את התרגום בהתאם למקור. משום כך רשמתי בכל אזכור גם את מראה המקום באנגלית, מתוך ההוצאה הבאה: **Marcuse Herbert, One-Dimensional Man**, Routledge (Boston, 1994).

697. **מרקוזה, קץ האוטופיה**, עמ' 22.

698. הפילוסוף היהודי־גרמני ארנסט בלוך, בן זמנו של מרקוזה, הקרוב מבחינות מסוימות לאסכולת פרנקפורט, הציג גם הוא בהגותו מעין מרקסיזם־אוטופיסטי. יש דמיון בין בלוך למרקוזה, על אף שבלוך דבק באופטימיזם המרקסיסטי־מהפכני. ייתכן, לכן, שהטענות הביקורתיות המוצגות בפרק הבא כלפי שיטתו המרקסיסטית־אוטופיסטית של מרקוזה, נכונות גם בהשוואה לשיטתו של בלוך.

699. **Horkheimer Max, Eclipse of Reason**, Continuum Publishing Company (New York, 1974), p. v.

700. **מרקוזה, קץ האוטופיה**, עמ' 23-24.

701. **מרקס, אנגלס, המניפסט הקומוניסטי**, עמ' 46.
702. **Marcuse**, *"Represive Tolerance"*, pp. 81-117.
703. **מרקס, ביקורת תוכנית גותהא**, עמ' 50. נראה ששורות אלה מלמדות שמרקס, לפחות בשנותיו האחרונות, לא ייחס ערך מהותי להתקוממות מהפכנית אלימה, ממש כשם שלא ייחס ערך כזה ל"עקרונות הדמוקרטיה" ול"שלטון החוק" במדינה הבורגנית. הדמוקרטיה הבורגנית, לשיטתו, היא משטר דיכוי. משום כך מותר וראוי להיאבק לביטולו. ואולם, אם אפשר לנהל את המאבק באמצעות הכלים הפוליטיים שמקנה משטר זה עצמו (מאבק ציבורי, פרלמנטרי וכו') – אין הכלים האלה נחותים, ואפשר שהם אף עדיפים, בהשוואה להתקוממות האלימה. מבחנו העיקרי של האמצעי שנוקטים בו לשם המאבק אינו מידת הלגיטימיות שלו בחברה הקיימת, אלא האפקטיביות שלו: מידת התאמתו לשינויה הרדיקלי של החברה. מרקוזה טען בצדק כי בהגותם של מרקס ושל אנגלס "התודעה המעמדית אינה תלויה בהכרח במלחמת אזרחים ואינה מתבטאת [דווקא] באמצעותה; האלימות אינה שייכת לתנאים האובייקטיביים של המהפכה, וגם לא לתנאיה הסובייקטיביים". ראו: **Marcuse, Soviet Marxism**, p. 25.
704. מרקוזה עצמו העיד על כך שהוא מציג הערכה מחודשת של הדמוקרטיה ה"בורגנית", השונה מן היחס המקובל בתיאוריה המרקסיסטית כלפי תצורה פוליטית זו. ראו, למשל: **מרקוזה, מסה על השיחרור**, עמ' 270.
705. **מרקוזה, האדם החד־ממדי**, עמ' 60 [**Marcuse, One-Dimensional Man**, p. 52].
706. **שם**, עמ' 24 (ההדגשות שלי) [**ibid**, pp. 7-8].
707. **שם**, עמ' 23 [**ibid**, p. 6].
708. **שם**, עמ' 24 [**ibid**, p. 7].
709. אכן, גם אצל מרקס מהווה התודעה המהפכנית תנאי הכרחי לתהליך השחרור, ומשימתו הראשונה של המהפכן היא פיתוח תודעה זו בקרב המדוכאים, כלומר: שינוי של נפשותיהם. ההבדל נעוץ בכך, שבשיטתו של מרקס צריך המהפכן לסייע לפרולטרים להבין ביתר בהירות את תחושותיהם שלהם, להפוך אינטואיציות ראשוניות להבנה תיאורטית ולתרגם את אי־הנחת למאבק פוליטי־מהפכני. אם הניתוח של מרקוזה על הקפיטליזם המאוחר הוא תקף, משימתו של המהפכן המחנך קשה בימינו הרבה יותר: הוא צריך לשכנע את האנשים לסרב להאמין לתחושותיהם, לראות בהנחותיהם על החברה ועל עצמם תוצאות של אינדוקטרינציה ומניפולציה. לפני שיוכלו המדוכאים לתרגם את אי־הנחת למאבק פוליטי, עליהם לשוב ולחשוף את אי־הנחת מתחת למעטה ה"תודעה שניחא לה" (happy consciousness). ראו: **מרקוזה, האדם החד־ממדי**, עמ' 78 [**ibid**, p. 76].
710. **שם**, עמ' 38-39 [**ibid**, p. 25-26].
711. **שם**, שם [**ibid**].
712. **שם**, עמ' 11 [**ibid**, p. xlii].
713. הביטוי "הונאת המונים" שאוב מחיבורם של הורקהיימר ואדורנו **דיאלקטיקה של הנאורות** (ומשמו של הפרק: "תעשיית התרבות – נאורות כהונאת המונים").
714. יש להיזהר מלתרגם טענה זו לכלל מעשי של "ספירת ראשים". מרקס מעולם לא היה כה דוגמטי עד כדי קביעת האחוז מכלל האוכלוסייה שצריך הפרולטריון להוות כדי שיוכל לחולל מהפכה. יחד עם זאת, אי־אפשר לבטל כליל את המרכיב הכמותי בתורת המהפכה של מארקס, כלומר, את חלקו היחסי של הפרולטריון בכלל האוכלוסייה.

715. **שם**, עמ' 24-25 [**ibid**, p. 8].
716. **שם**, עמ' 43 .[**ibid**, p. 32]
717. **מרקוזה, מסה על השיחרור**, עמ' 239. מרקוזה אומר "מעמד הפועלים". אבל גם הניתוח שלו מכיר בהבדלים כלכליים, הבדלי אינטרסים והבדלי זהות בין קבוצות שונות של אלה המכונים "פועלים". ככל שמתאר המושג "פועל" קרבה יתרה אל עבודת כפיים ואל עבודת השרירים, אין ה"פועלים" מהווים את רוב האוכלוסייה במדינות המתקדמות, אם כי הם עדיין קבוצת אוכלוסייה משמעותית בגודלה. ציבור השכירים הוא אכן רוב מכריע באוכלוסייה, אבל חלק גדול מאוד מן השכירים כבר אינם "פועלים" במובן שהוצג לעיל. במילים אחרות, כדי שנוכל לטעון ש"התנאי הראשון" (הרוב המספרי) מתקיים באופן מלא עלינו להמיר את המושג "פועל" במושג המופשט יותר "שכיר". כמובן, זה אינו רק הבדל שבטרמינולוגיה, שכן בקרב אלה התופסים את העמדות הבינוניות והגבוהות בציבור ה"שכירים" חזק במיוחד האינטרס השמרני. התנאי הראשון (רוב מספרי) והתנאי השלישי (מצוקה חומרית) סותרים אפוא זה את זה בתוך ציבור הפועלים/השכירים עצמו.
להצגה תמציתית, נחרצת ומשכנעת למדי, מפיו של מרקוזה עצמו (בערוב ימיו) על חוסר האדקווטיות של המושגים המרקסיים "מעמד", "מעמד פועלים" ו"פרולטריון" בתנאי הקפיטליזם המאוחר ראו: **Marcuse Herbert**, *"Protosocialism and Late Capitalism"*, in: **Wolter Ulf** (ed.) **Rudolf Bahro, Critical Responses**, M. E. Sharpe (New York, 1980), pp. 37-39.
718. ראו, למשל, כותרת הפרק על מרקוזה "Marcuse's Search for a Subject" בספר: **Alway Joan**, **Critical Theory and Political Possibilities: Conceptions of Emancipatory Politics in the Works of Horkheimer, Adorno, Marcuse, and Habermas**, Greenwood Press (Westport Conn., 1995), pp. 71 ff., esp. pp. 86 ff.
719. הבנה מוטעית כזאת מציג למשל לשק קולקובסקי: **Kolakowski Leszek**, **Main Currents of Marxism. Vol. 3: The Breakdown**, Oxford University Press (Oxford, 1981), pp. 410-411.
720. ראו, למשל: **מרקוזה הרברט**, "ויכוח על קץ האוטופיה", בתוך: **מרקוזה הרברט, קץ האוטופיה**, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975), עמ' 31. ייתכן שאפשר להצביע לפחות על יוצא מן הכלל אחד לעיקרון זה בהגותו של מרקוזה: המאמר "פרוטו־סוציאליזם וקפיטליזם מאוחר", שנכתב פחות משנה לפני מותו. אפשר לפרש את הנאמר שם כמתן גט־כריתות לרעיון בדבר מעמד העובדים כסובייקט מהפכני בפוטנציה. ככלל יש לומר, שבמאמר מאוחר זה מתרחק מרקוזה מן המרקסיזם האורתודוקסי עוד יותר מכפי שהתרחק ממנו בחיבוריו המרכזיים בשנות השישים. בכמה עניינים גם אי־אפשר להציג התרחקות זו כ"חזרה מן המרקסיזם האורתודוקסי אל מרקס", משום שמה שמוצג במאמר הוא כפירה – חד וחלק – בתזות מרכזיות של מרקס. הדברים אמורים בעיקר בתפיסת המהפכה של מרקס. בפרק הבא אעסוק ביתר הרחבה במאמר זה. וראו: **Marcuse Herbert**, *"Protosocialism and Late Capitalism"*, pp. 25-48.
721. **Marcuse Herbert**, *"Some Social Implications of Modern Technology"*, in: **Marcuse Herbert**, **Technology, War and Fascism: Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume One**, Routledge (London, 1998), pp. 39 ff.

722. המושג "טכנולוגיה" מציין אצל מרקוזה מציאות חברתית, כלכלית, פוליטית ותרבותית, ולא רק מאפיינים הקשורים ב"כוחות הייצור". מרקוזה מבחין בין "טכנולוגיה" ל"טכניקה". הראשונה מוגדרת כ"תהליך חברתי", כ"אופן ייצור, טוטאליות של כלים, מכשירים ותוצרים, המאפיינת את עידן המכונה", שהיא "בה בעת גם אופן של ארגון ושימור (או שינוי) היחסים החברתיים, ביטוי של דפוסי המחשבה וההתנהגות הרווחים, מכשיר לפיקוח ושליטה" [**ibid**, p. 41]. ה"טכניקה", לעומת זאת, היא רק גורם חלקי של ה"טכנולוגיה": "המנגנון הטכני של התעשייה, התעבורה והתקשורת... היכול, כשלעצמו, לקדם סמכותנות או חירות, מחסור או שפע, ביטול העמל או הגדלתו" [**ibid**].

723. **Horkheimer, Eclipse of Reason**, pp. 128 ff.

724. **Marcuse,** *"Some Social Implications of Modern Technology"*, pp. 42-43.

725. **ibid** p. 43, 49.

726. **Ibid,** p. 43.

727. מרקוזה לא מציג טענה מפורשת כזאת במאמרו, אבל נראה שכך יש להבין את מגמת דבריו.

728. **ibid**, p. 46.

729. **ibid** p. 48.

730. **מרקוזה, האדם החד־ממדי**, עמ' 44 [**Marcuse, One-Dimensional Man**, p. 33].

731. ראו, למשל: **ניטשה פרידריך**, "מעבר לטוב ולרוע", בתוך: **ניטשה פרידריך, מעבר לטוב ולרוע, לגניאלוגיה של המוסר**, (תרגום: ישראל אלדד), הוצאת שוקן (תל אביב, 1979), 199ff, עמ' 104-105.

732. **מרקס, הקפיטל, ספר ראשון**, עמ' 5.

733. **מרקוזה, קץ האוטופיה**, עמ' 24. מדובר כאן לא בהתייצבותם של מעמדות חברתיים מסוימים נגד אפשרות שחרורם של הרבים אלא התייצבות כללית של כל בני החברה נגד שחרורם־הם.

734. **מרקס, אנגלס, המניפסט הקומוניסטי**, עמ' 46.

735. **Marcuse Herbert,** *"Aggressivness in advancde industrial society"*, in: **Marcuse Herbert, Negations,** Beacon Press (Boston, 1968), p. 253.

736. In: **Alway, Critical Theory and Political Possibilities**, p. 129.

737. **Marcuse Herbert,** *"Protosocialism and Late Capitalism"*, pp. 36-37, 47.

738. ראו, למשל, שורות הפתיחה האפולוגטיות בפרק הראשון של **המימד האסתטי** מאת מרקוזה: **Marcuse Herbert, The Aesthetic Dimension**, Macmillan (London, 1979) p. 1.

739. **מרקוזה, האדם החד־ממדי**, עמ' 218 [**Marcuse, One-Dimensional Man**, p. 250].

740. **שם, שם** [**ibid**].

741. **Marcuse,** *"Aggressivness in advancde industrial society"*, p. 254.

742. **Marcuse Herbert,** *"Love Mystified: A Critique of Norman O. Brown and A Reply to Herbert Marcuse by Norman O. Brown"*, in: **Marcuse Herbert, Negations**, p. 243.

743. **מרקוזה הרברט, מסה על השיחרור**, (תרגום: עדנה שריר), בתוך: **מרקוזה הרברט,**

האדם החד־ממדי, הוצאת ספריית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1970), עמ' 224 ואילך.

.744 Marcuse Herbert, Counterrevolution and Revolt, Beacon Press (Boston, 1972). המושג "מהפכת־נגד" אינו מושג שגור בשפה העברית. לכן בחרתי, בתרגום שם החיבור, לשמור על המונח הלועזי, ולהביאו בצורה הגרמנית. המקף נועד להמחיש את שני מרכיביו של המונח, ולמנוע בלבול העלול להיווצר מכפילות הרישים. לכן: "קונטר־רבולוציה".

.745 Marcuse, *"Protosocialism and Late Capitalism"*, p. 43.

.746 **ibid**, pp. 45-46.

.747 **מרקוזה, האדם החד־ממדי**, עמ' 220 [**Marcuse, One Dimensional Man**, p. 253.]

.748 **שם**, שם [**ibid**].

.749 **מרקוזה, האדם החד־ממדי**, עמ' 60 [**ibid**, p. 52].

.750 כלומר: חברות ממשלתיות, ארגוני עובדים חזקים, חקיקה סוציאלית וחוקי עבודה, פיקוח על ההון, כלכלה לאומית "אוטונומית" וכו'.

.751 **אנגלס פרידריך**, "התקדמות הרפורמה החברתית בקונטיננט", בתוך: **מרקס קרל, כתבי שחרות**, (תרגום: שלמה אבינרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1965), עמ' 287.

.752 **Marcuse, Counterrevolution and Revolt**, p. 134.

הערות לפרק 12

.753 הפנייה לתחום המטריאלי מבטאת התפתחות פנימית בתוך הגותו של מרקס עצמו: בכתביו המוקדמים, שלפני 1844, הוא מדבר כדרך ה"פילוסופים", על "האדם" כנושאו של מאבק השחרור. בחיבורים המאוחרים יותר מופיע מושג ה"פרולטריון" – קטגוריה היסטורית, חברתית־כלכלית – ותופס את מקומו של מושג ה"אדם" המופשט.

.754 שני יוצאים מן הכלל חשובים לכלל זה הם חיבוריו של מרקס מראשית שנות החמישים על מהפכת 1848 בצרפת. בחיבור **מלחמת המעמדות בצרפת** ושוב **בהשמונה־עשר בברימר של לואי בונפרטה** מרקס מבטא אכזבה מן הפרולטריון הפריזאי, שבגד לכאורה בייעודו המהפכני (ובאופן ספציפי, הרשה, מבלי שיתקומם, שתבוטל זכות ההצבעה הכללית ב־1850) בעיקר עקב השגשוג הכלכלי שזכה לו: "צבא בן 150,000 איש בפריז, הדחייה הממושכת של ההכרעה הסופית, דברי הפיוסין שהשמיעה העיתונות, רוחם הנכאה של אנשי ה'הר' והצירים החדשים שנבחרו, שלוות ההוד של הזעיר־בורגנים, אך קודם כול גאות התעשייה והמסחר – מנעו כל ניסיון מהפכה מצד הפרולטריון". [**מרקס**, "מלחמת המעמדות בצרפת 1848 עד 1850", עמ' 155]; "אסור לנו לשכוח, ששנת 1850 היתה שנת גאות תעשייתית ומסחרית מן המזהירות ביותר, משמע, הפרולטריון של פריז היתה לו עבודה לרוב... בשוכחם את האינטרס המהפכני של מעמדם מפני רווחה של שעה, ויתרו הפועלים על הכבוד להיות כוח כובש, נכנעו לגורלם, הוכיחו שתבוסת יוני 1848 נטלה מהם את כושר המלחמה למשך שנים, ושהתהליך ההיסטורי שוב יתרחש לפי שעה, בהכרח, מעל לראשם". [**מרקס**, "השמונה־עשר בברימר של לואי בונפרטה", עמ' 199]. דברים אלה של מרקס על השתלבותו מרצון של מעמד הפועלים בסדר הקיים, בשל הרווחה הכלכלית המסוימת

שהוא זוכה לה, יכולים להיראות כהטרמה לדיונים של הוגי אסכולת פרנקפורט ובעיקר של מרקוזה, על הקבלה מרצון של הסדר הדכאני ב"חברת השפע" של המאה ה־20. עם זאת, נימה קודרת זו לא אפיינה את המשך הגותו של מרקס, כשם שלא אפיינה את החיבורים שקדמו למהפכות 1848. התפתחות תנועות הפועלים באירופה, ייסוד האינטרנציונל הסוציאליסטי ב־1864 ובעיקר התקוממות הקומונה הפריזאית ב־1871, החזירו במידה רבה את ביטחונו של מרקס בפרולטריון כמעמד מהפכני בהתהוות.

755. בלב העניין עומדות שתי המשמעויות של הפועל הלועזי to realize. מרקס, כממשיך הפילוסופיה של הנאורות, גרס כי ההכרה (realization) של אפשרויות השחרור היא תנאי מוקדם למימוש (realization) שלהן. מן הדיון של מרקוזה על חברת הקפיטליזם המאוחר עולה גם היחס ההפוך: מן הסירוב לממש את אפשרויות השחרור נובע הסירוב להכירן.

756. **מרקוזה, __האדם החד־ממדי__**, עמ' 218 [**Marcuse, __One-Dimensional Man__**, p 250].

757. ראו, למשל: **מרקוזה, __קץ האוטופיה__**, עמ' 22; **Marcuse, __Eros and Civilization__**, pp. 149–150.

758. **מרקוזה, __האדם החד־ממדי__**, עמ' 218 [**Marcuse, __One-Dimensional Man__**, pp. 250–251].

759. **שם**, עמ' 221 [**ibid**, p. 254].

760. **שם**, עמ' 219 [**ibid**, p. 253].

761. **שם**, עמ' 220 [**ibid**].

762. **שם**, עמ' 219 [**ibid**, p. 252].

763. See also: **Marcuse,** *"Repressive Tolerance"*, p. 93.

764. **מרקס**, "לביקורת פילוסופיית המשפט של היגל: הקדמה", עמ' 72.

765. **שם**, עמ' 73.

766. **אפלטון, __פוליטיאה__**, עמ' 386 (בחלוקה הקאנונית: 489).

767. שכן סוקרטס מסביר ב"משל האונייה" (שעליו נסמכת הטענה דלעיל) ובמקומות נוספים בדיאלוג, שחוסר יכולתם של המוני העם להכיר את הטוב (ומכאן: חוסר נכונותם לקבל את הנהגתו של הפילוסוף האמיתי) נובע מסיבות עקרוניות שאינן תלויות בהם. ההמונים הם קורבנות של סירובם שלהם לשמוע לפילוסוף, אבל ספק אם אפשר להטיל עליהם אשם בעוון סירוב זה.

768. **מרקוזה, __האדם החד־ממדי__**, עמ' 214 [**Marcuse, __One-Dimensional Man__**, pp. 245–246.

769. **MacIntyre Alasdair, __Marcuse__**, Fontana/Collins (London, 1970), pp. 62–63.

770. כאן אפשר להציג נגד תורתו של מרקוזה את הטענה הביקורתית הבאה: דומה שהתיאוריה מגדירה מראש את מושגיה באופן ההופך אותה לבלתי ניתנת להפרכה. אם פרקסיס פוליטי אלטרנטיבי לסדר הקיים מתאפיין ממילא בחוסר אונים, ואם פרקסיס פוליטי אפקטיבי הוא בהכרח לא אלטרנטיבי (כלומר: משולב בסדר הקיים) כי אז בהכרח תהיה כל תופעה בתחום הפרקסיס חסרת אונים או חלק ממנגנון הדיכוי. על כך חייב מרקוזה להשיב, כי הניגוד שבין האלטרנטיביות לאפקטיביות של הפעולה הפוליטית אינו הנחת יסוד של התיאוריה אלא מסקנה שלה, ומסקנה זו עומדת שוב ושוב למבחן אמפירי. ברגע שבו נוכל להצביע במידה של סבירות ובאופן רציונלי על

קיומו של פרקסיס פוליטי אפקטיבי, משנה מציאות, יהיה זה אות לכך שתיאוריית החד־ממדיות כבר אינה תקפה. את "חיפושיו" של מרקוזה אחר סובייקט מהפכני אפשר לראות גם כניסיון חוזר ונשנה לערער על מסקנותיה הקודרות של התיאוריה שלו עצמו.

771. **שם**, עמ' 223 [**ibid**, p. 257].

772. **שם**, עמ' 221 [**ibid**, p. 255].

773. **שם**, שם [**ibid**] .

774. **שם**, עמ' 221–222 [**ibid**, pp. 255–256].

775. **שם**, עמ' 221 [**ibid**, pp. 254–255].

776. דוגמה בוטה במיוחד ואולי אפילו משעשעת לכך ניתן למצוא במהדורה האנגלית של **האדם החד־ממדי** מ־1991 (הדפסה חוזרת ב־1994) בהוצאת Routledge. על הכריכה הקדמית של הספר, מתחת לשם החיבור ושם המחבר כתוב: "הביקורת הקלאסית על החברה התעשייתית המודרנית – יותר מ־300 אלף עותקים נמכרו" ["The classic critique of modern industrial society – more than 300,000 copies sold"]. האם לא חש המוציא לאור בסתירה המוזרה שבין שני חלקי הפסוק שלעיל או, לפחות, כי החלק השני של הפסוק מהווה הוכחה לחוסר האונים של הביקורת שעליה מוצהר בחלק הראשון? או אולי הרגיש בדבר והתעלם מכך בגלל כללי קידום המכירות? תוכנו של הספר מציג ביקורת נוקבת על המסחור הטוטאלי בחברת השפע. על כריכתו מופיע פסוק המתגאה באלפי האנשים שרכשו את הספר, כעדות לטיבה של הסחורה המוצעת כאן. ספר כזה מהו אפוא? שלילה של החברה הממוסחרת או אישור שלה? "סירוב גדול" או חלק מן השיטה?

777. המדובר כאן במחאה פוליטית במובן המקובל של מושג זה: הפגנות, גילויי דעת, שביתות שבת וכדומה. מרקוזה עסק גם בדפוסים אחרים, פחות ישירים ופחות פוליטיים של מחאה, ובפרט במחאה המתבטאת באמנות האותנטית ובפילוסופיה. כאן יכולה, אמנם, המחאה להשתחרר משפתה של המציאות הדכאנית ולעצב עולם שונה בתכלית, אך כמובן, אין זה עולם ממשי אלא רק מראית עין של מציאות, וה"שחרור" מושג כאן במחיר של חוסר אונים, חוסר "אפקטיביות פוליטית". אף שמרקוזה ייחס חשיבות רבה לממדים אלה של אוטונומיה מחשבתית, לא ראה – ולא הסכים לראות – במחאה האמנותית תחליף למאבק הפוליטי, כלומר: למחאה הפוליטית.

778. ברטולט ברכט העניק לפרובלמטיקה זו ביטוי פואטי מדויק באחד משירי המחזור "אל הדורות הבאים":

"וְיָדַעְנוּ הֵיטֵב:
גַּם שִׂנְאָה לְשִׁפְלוּת
מְעַוֶּתֶת אֶת תָּוֵי הַפָּנִים.
גַּם הַזַּעַם נֶגֶד אִי־צֶדֶק
מַצְרִיד אֶת הַקּוֹל. אַךְ! אֲנַחְנוּ,
שֶׁרָצִינוּ לְהָכִין אֶת הַקַּרְקַע לִידִידוּת,
לֹא יָדַעְנוּ לִהְיוֹת יְדִידוּתִיִּים בְּעַצְמֵנוּ".

[**ברכט ברטולט**, "אל הדורות הבאים", בתוך: **ברכט ברטולט**, **גלות המשוררים**, (תרגום: ה. בנימין), הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1978), עמ' 169.

779. **מרקוזה הרברט**, **קץ האוטופיה**, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975).
780. **מרקוזה הרברט, מסה על השיחרור**, (תרגום: עדנה שריר), בתוך: **מרקוזה הרברט**, **האדם החד־ממדי**, הוצאת ספריית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1970), עמ' 224 ואילך.
781. **שם**, עמ' 230.
782. **שם**, שם.
783. להיבט ה"ביולוגי" של השחרור ב**מסה על השיחרור**, ראו בעיקר המבוא ופרק א [**שם**, עמ' 231 ואילך]. לניסוח מפורש של "מעגל הקסמים", ראו עמ' 241. ב**קץ האוטופיה** נידונים העניינים האלה בעיקר במקומות הבאים: **מרקוזה**, **קץ האוטופיה**, עמ' 24-25; **מרקוזה**, "ויכוח על קץ האוטופיה", עמ' 50-53.
784. **מרקוזה, מסה על השיחרור**, עמ' 238-240, 262-266.
785. **מרקוזה**, "ויכוח על קץ האוטופיה", עמ' 32.
786. **מרקוזה, מסה על השיחרור**, עמ' 266.
787. **שם**, עמ' 262 ואילך.
788. **שם**, עמ' 239.
789. **שם**, עמ' 263.
790. **שם**, שם.
791. **מרקס**, **האידיאולוגיה הגרמנית**, עמ' 273.
792. **לנין**, "מה לעשות", עמ' 34-35.
793. **שם**, עמ' 62 בהערה.
794. **מרקוזה, מסה על השיחרור**, עמ' 266 (ההדגשות שלי).
795. **שם**, עמ' 263.
796. **שם**, שם.
797. **Marcuse, Eros and Civilization**, p. xxiv-xxv.
798. **מרקוזה, מסה על השיחרור**, עמ' 286.
799. **שם**, שם.
800. **מרקוזה**, **קץ האוטופיה**, עמ' 29.
801. **מרקוזה הרברט**, "ויכוח על מוסר ופוליטיקה בחברת השפע", בתוך: **מרקוזה הרברט**, **קץ האוטופיה**, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975), עמ' 136-137. עניין זה חוזר ומופיע במקומות שונים בקובץ, ראו עמ' 44, 86, 93.
802. **מרקוזה**, **האדם החד־ממדי**, עמ' 221 [**Marcuse, One-Dimensional Man**, p. 255].
803. **מרקוזה, מסה על השיחרור**, עמ' 245.
804. ראו, למשל: **מרקוזה**, "ויכוח על מוסר ופוליטיקה בחברת השפע", עמ' 136-137.
805. **מרקוזה, מסה על השיחרור**, עמ' 284.
806. **שם**, עמ' 284-285.
807. השוו לדבריו של בובר ב**נתיבות באוטופיה**: "חזון הדבר הראוי להיות, אף שהוא נראה לפרקים כבלתי תלוי ברצון האישי, אין להפרידו מיחס יסודי ביקורתי לתכונת עולמו המצוי של האדם. הסבל הבא לאדם מחמת סדר חברתי שהוא בניגוד לטעם ולבינה מכשירים את הנפש לחזון, המחזק ומעמיק את הכרת עיקולו של המעוקל". [**בובר**,

נתיבות באוטופיה, עמ' 22]. גם בנקודה זו נפגשים המרקסיזם של מרקוזה והאוטופיזם של בובר, אף ששני ההוגים מגיעים למסקנה דומה מכיוונים שונים לכאורה.

808. **מרקוזה, קץ האוטופיה**, עמ' 22. התבטאויות מעין זו מופיעות גם **במסה על השיחרור**, למשל: "זהו המושג האוטופי של הסוציאליזם החוזה את חדירת עולם החופש אל תוך עולם ההכרח ואת המזיגה בין הסיבתיות מתוך כורח לבין הסיבתיות מתוך חירות. הראשון פירושו מעבר ממרקס לפורייה; השני – מריאליזם לסוריאליזם" [**מרקוזה, מסה על השיחרור**, עמ' 243].

809. **מרקוזה הרברט**, "פילוסופיה ותיאוריה ביקורתית", בתוך: **זמנים**, 44 (אביב, 1993), (תרגום: צבי טאובר), הוצאת אוניברסיטת תל אביב וזמורה ביתן, עמ' 89.

810. **שם**, שם.

811. הכוונה כאן לשלוש השאלות מ**ביקורת התבונה הטהורה** – מה יכול אני לדעת? מה עלי לעשות? למה רשאי אני לקוות? ולשאלה הרביעית, מן ההרצאות על הלוגיקה: "מהו אדם?" [**קאנט עמנואל, ביקורת התבונה הטהורה**, (תרגום: שמואל הוגו ברגמן, נתן רוטנשטרייך), הוצאת מוסד ביאליק (ירושלים, 1954), עמ' 396 (יש לשים לב שהמתרגמים טעו בנוסח השאלה השנייה)].

812. **מרקוזה**, "פילוסופיה ותיאוריה ביקורתית", עמ' 90.

813. **Marcuse, Eros and Civilization**, pp. 127 ff.

814. **מרקוזה, מסה על השיחרור**, עמ' 231-233.

815. ראה: **מרקוזה, קץ האוטופיה**, עמ' 22-24.

816. **Marcuse, Soviet Marxism**, p. 126.

817. כאמור, ההבחנה בין "אוטופיזם קלאסי" לבין "ניאו־אוטופיזם" היא הבחנה שלי, שאינה מופיעה אצל מרקוזה, לא תחת הכינויים האלה וגם לא באופן אחר. במושג ה"אוטופיה" של מרקוזה מופיעים במשולב שני היסודות – זה שאני מציגו כמאפיין המהותי של "האוטופיזם הקלאסי", היינו: התיאור, או ההנכחה ברוח של האפשרויות לסדר חברתי שונה בתכלית וזה המאפיין במובהק את ה"ניאו־אוטופיזם", היינו: ההגשמה בפועל של אורח חיים אלטרנטיבי. היסוד הראשון, אצל מרקוזה, הוא הדומיננטי מבין השניים.

818. **שם**, עמ' 286.

819. **מרקוזה, האדם החד־ממדי**, עמ' 5.

820. **מרקוזה הרברט**, "בעיית האלימות בתנועת המרי", בתוך: **מרקוזה הרברט, קץ האוטופיה**, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975), עמ' 69.

821. **Marcuse, Conterrevolution and Revolt**, pp. 1-2.

822. **ibid**, p. 5.

823. **ibid**, pp. 1-7.

824. **ibid**, p. 5.

825. **ibid**, pp. 5 ff, 41.

826. **ibid**, p. 4.

827. **ibid**, pp. 4, 41.

828. **ibid**, pp. 38-39.

829. **ibid**, p. 41.

830. **ibid**, p. 42.

831. **ibid**, p. 43.
832. **ibid**.
833. **בספרו מרקסיזם סובייטי** מציג מרקוזה את המצב שבו מועברים אמצעי הייצור לשליטתם של היצרנים הישירים, לפיקוח וניהול "מלמטה", כתנאי הכרחי לקומוניזם, וכאחד המאפיינים החשובים של חברה חופשית, שטרם התממשה בהיסטוריה. ראו: **Marcuse**, **Soviet Marxism**, pp. 81-82, 93.
834. **Marcuse**, **Conterrevolution and Revolt**, p. 43.
835. **ibid**, p. 44.
836. מרקוזה לא משתמש במונח זה, אך נראה לי שכך יש לפרש את דבריו על מפעלים הנשלטים על ידי עובדיהם.
837. **ibid**.
838. **ibid**, p. 48.
839. **ibid**.
840. אני מציג כאן את דבריו של מרקוזה תוך שימוש במונחים כפי שהוצגו והוסברו בספר זה. הטרמינולוגיה של מרקוזה עצמו שונה במקצת.
841. **ibid**, p. 31.
842. **ibid**.
843. **ibid**, p. 33.
844. **Marcuse**, **Conterrevolution and Revolt**, p. 49 (ההדגשות שלי).
845. **ibid**, p. 50.
846. **ibid**.
847. **ibid**, p. 51.
848. **ibid**, p. 55.
849. ראו, למשל: "כוח־הנגד היחיד הוא פיתוחו של שמאל רדיקלי המאורגן באופן אפקטיבי, שיגשים את המשימה הגדולה של חינוך פוליטי. הוא יסלק את התודעה הכוזבת והפגומה מנפשם של האנשים, כדי שיחוו בעצמם את מצבם, ואת ביטולו של מצב זה כצורך חיוני, ויבינו את הדרכים והאמצעים לשחרורם". [**ibid**, p. 28].
850. **ibid**.
851. **ibid**, p. 56.
852. **ibid**.
853. **ibid**, pp. 133-134.
854. **ibid**, pp. 55-56.
855. **Marcuse Herbert**, "Protosocialism and Late Capitalism", in: **Wolter Ulf** (ed.) **Rudolf Bahro, Critical Responses**, M. E. Sharpe (New York, 1980), pp. 25-48.
856. **Bahro Rudolf**, **The Alternative in Eastern Europe**, NLB (London, 1978).
857. **Marcuse**, *"Protosocialism and Late Capitalism"*, p. 25.
858. **ibid**, pp. 28, 45.
859. **ibid**, pp. 36-37, 47.
860. **ibid**, pp. 32-33, 37-39.
861. **Bahro**, **The Alternative in Eastern Europe**, pp. 256-257.

862. **ibid**, p. 257.
863. **ibid**, p. 272.
864. **ibid**.
865. רעיון זה מוצג בהרחבה בפרק 12 של ספרו של באהרו: **ibid**, pp. 349 ff.
866. **Marcuse**, *"Protosocialism and Late Capitalism"*, p. 29.
867. **ibid**, p. 39.
868. **ibid**, pp. 40-41.
869. **ibid**, p. 41.
870. **ibid**.
871. **ibid**, p. 39.
872. **ibid**.
873. **ibid**, p. 34 (ההדגשות שלי).
874. **ibid**, p. 41 (ההדגשות שלי).
875. כפי שראינו, מרקוזה עצמו מנסח רעיונות דומים למדי בחיבוריו מסוף שנות השישים.
876. **ibid**, pp. 46-47.
877. **ibid**.
878. **מרקוזה הרברט**, "ויכוח על בעיית האלימות בתנועת המרי", בתוך: **מרקוזה הרברט**, **קץ האוטופיה**, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975), עמ' 76.

הערות לפרק 13

879. See, e.g., **Marcuse**, **Counterrevolution and Revolt**, pp. 48-49.
880. הביטוי שאוב, כמובן, מעמנואל קאנט: **קאנט**, **הנחת יסוד למטפיסיקה של המדות**, עמ' 168.
881. **מורוס תומס**, **אוטופיה**, עמ' 72-76, 96-112.
882. סוציאליסטים מזרמים שונים ויריבים, כמו, למשל, מרקס, קרופוטקין וברנשטיין, היו שותפים בהתנגדותם לאידיאלים של פרישות, ולסוציאליזם "נזירי" או "סגפני", שהוצג בכמה תורות סוציאליסטיות, בעיקר בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים, אבל גם בעת החדשה. על פי כל ההוגים האלה, סוציאליזם פירושו פיתוח, העשרה והרחבה של החיים האנושיים, ולא צמצומם.
883. **אריסטו**, **הפוליטיקה**, ספרים א ו־ב, עמ' 12 (בחלוקה הקאנונית: 1252b).
884. הפרק ה־13 של החיבור **לויתן** מאת הובס הוא הטקסט המוכר ביותר בהקשר זה: **Hobbes Thomas**, **Leviathan**, Penguin Books (Harmondsworth, Middlesex, 1985), pp. 183-188. אבל דברים נחרצים עוד יותר כתב הובס בחיבורו "על האזרח" ("De Cive"), שנכתב בלטינית תשע שנים לפני **לויתן**, ותורגם לאנגלית, בידי הובס עצמו, באותה שנה שבה פורסם ה**לויתן** (1651). בתחילת החיבור מתפלמס הובס ישירות עם ההשקפה שאותה הוא מייחס ל"יוונים", שעל פיה האדם הוא "זואון פוליטיקון". "אקסיומה זו", אומר הובס, "אף שהיא מקובלת על רבים, היא ללא ספק שגויה". [**Hobbes Thomas**, *"The Citizen"*, in: **Hobbes Thomas**, **Man and Citizen**, Humanities Press (New York, 1978), pp. 110-111].
885. **Marx**, **Grundrisse**, pp. 83-85.

886. **מרקס, "כתבי יד כלכליים-פילוסופיים"**, עמ' 149.

887. בדברי על "שבירת" הדיאלקטיקה של היחס פוליטיקה-אוטופיה, איני מתיימר להציע הסבר כולל, מטא-היסטורי, לכישלון הסוציאליזם אלא רק להצביע על גורם אחד לכישלון הזה – גורם שיש לשבצו במערכת סיבתית מורכבת (דבר זה מסתבר גם מכך ששבירת הדיאלקטיקה מוצגת כאן לא רק כסיבה לכישלון אלא גם כתולדה שלו). ייתכן שתופעה זו של שבירת הדיאלקטיקה מתגלית גם בהיבטים אחרים של הסוציאליזם במאה ה-20. אפשר לדבר, למשל על שבירתה של אחדות הניגודים שבין תיאוריה לפרקסיס ("הסתגרות" התיאוריה בין כותלי האקדמיה ו"הסתפקות" הפרקסיס הפוליטי של הסוציאליזם – או המרקסיזם – בסיסמאות תעמולה כתחליף לתיאוריה) ועל שבירת הקשר הדיאלקטי שבין מאבקים "טרייד-יוניוניסטיים" לשיפור מצבם של הפועלים השכירים במסגרת השיטה הקיימת למאבק "מהפכני" לביטול שיטה זו עצמה. גם ביחס לדוגמאות האלה נכונות ההסתייגויות שהצגתי קודם לכן: ראשית, שבכל מקרה שבירת הדיאלקטיקה היא תולדה של כישלון הסוציאליזם בה במידה שהיא גורם שלו ושנית, שאף אחת מן "הדיאלקטיקות השבורות" שהוזכרו כאן אינה יכולה להוות, כשלעצמה, הסבר מספק לכישלון.

888. **בובר, <u>נתיבות באוטופיה</u>**, עמ' 115 ואילך.

889. הדברים הבאים נסמכים במידה רבה על הפרק "Beyond Politics" מתוך הספר: **Melville Keith, <u>Communes in the Counter Culture</u>**, William Morrow & comp. (New York, 1972), pp. 52 ff. ועיינו גם: **Miller timothy, <u>The Sixties Communes</u>**, Syracuse University Press (Syracuse, 1999), pp. 67 ff.

890. הציטוט מדברי מנגו לקוח מ: **Keith, <u>Communes in the Counter Culture</u>**, p. 81.

891. **ibid.**

892. מהלך מעין זה עושה, למשל, הפילוסוף אלסדייר מקינטייר בספר חשוב שלו מ-1981 <u>לאחר הסגולה הטובה</u>:
MacIntyre Alasdair, After virtue, University of Notre Dame Press (Indiana, 1981), p. 263.

הערות לפרק 14

893. **בובר, <u>נתיבות באוטופיה</u>**, עמ' 148.

894. טענה זו נכונה ביחס לשתי התנועות הקיבוציות הגדולות – "הקיבוץ המאוחד" ו"הקיבוץ הארצי". עם זאת, כמה מן ההוגים והפעילים של הקיבוצים והקבוצות החזיקו בעמדות סוציאליסטיות לא מרקסיסטיות ולעתים אף אנטי-מרקסיסטיות. אהרון דוד גורדון הוא הדוגמה המובהקת ביותר. בוודאי אין זה מקרה שבובר ראה בגורדון דמות מופת של מפעל ההתיישבות השיתופית בארץ ישראל.

895. ספרו של זאב שטרנהל הוא דוגמה מאלפת לקו חשיבה זה. ראו: **שטרנהל זאב, <u>בניין אומה או תיקון חברה? לאומיות וסוציאליזם בתנועת העבודה הישראלית 1904–1940</u>**, הוצאת עם עובד (תל אביב, 1995).

896. שריג תקוה (ע), <u>הקיבוץ המאוחד, ילקוט מקורות</u>, הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, תשכ"א), עמ' 69.

897. **התנועה הקיבוצית, פרקי עיון לתוכנית ההשתלמות הרעיונית־פוליטית, כרך א,** הוצאת הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1954), עמ' 3.
898. **שם, שם.**
899. **שריג (ע), הקיבוץ המאוחד, ילקוט מקורות,** עמ' 39 (ההדגשות שלי).
900. **שם,** עמ' 11.
901. **אלתרמן נתן,** "חצרו של קיבוץ"; **בעיר היונה** (כתבים, כרך ד), הוצאת הקיבוץ המאוחד (ת"א, תשכ"ג), עמ' 267-269.
902. הניסוח כאן הולך בעקבות מאמרו של בובר [**בובר מרטין, משום מה חייבת בניית ארץ ישראל להיות סוציאליסטית?; בנתיבות באוטופיה,** עמ' 189 ואילך]. ואולם, טענות ממין זה, המופיעות כבר אצל נחמן סירקין, אפשר למצוא אצל מרבית ההוגים של תנועת העבודה ואצל מנהיגיה הראשיים ובמיוחד אישים כמו דוד בן גוריון, ברל כצנלסון, יצחק טבנקין ומאיר יערי.
903. **לבון פנחס, "על שיתוף הפועלים והנהלת מפעלי התעשייה", בתוך: לבון פ., חברת עבודה,** (תל אביב, 1968), עמ' 360.
904. **בן אהרון יצחק, "לברוא את ההסתדרות מחדש", בתוך: שור שמעון (עורך), הקיבוץ והחברה הישראלית,** הוצאת מזכירות הקיבוץ הארצי (1972), עמ' 81-82.
905. תובנה זו שמעתי מפי חברי ומורי מוקי צור.
906. **זית דוד, חלוצים במבוך הפוליטי,** הוצאת 'יד יצחק בן צבי' (ירושלים, 1993), עמ' 9.

הערות לפרק 15

907. יש סיבות טובות לטעון שהקיבוץ העירוני הוא אחת מן המגמות החדשות הראויות לתשומת־לב, בסוציאליזם הישראלי. למרות זאת, לא אעסוק כאן בקיבוצים העירוניים, וזאת משתי סיבות: ראשית, מדובר בתופעה קטנת היקף מאוד, אפילו בקרב המגמות הסוציאליסטיות החדשות שכולן קטנות למדי. קיימים היום בישראל ארבעה קיבוצים עירוניים, ומספר חבריהם הכולל נמוך בהרבה ממאה. שנית, אני חבר בקיבוץ עירוני ואיני יכול לדון על חיי האישיים כחוקר אובייקטיבי. קושי זה קיים ביחסי אל כל התנועות הסוציאליסטיות החדשות הנסקרות בפרק זה, אך הוא גדול במיוחד כשמדובר בעצמי ובשרי. חוקרים ומבקרים רבים עוסקים בתופעת הקיבוץ העירוני ואף מציגים מסקנות כאלה ואחרות בדבר האפשרויות להתחדשות סוציאליסטית הגלומים בו.
908. ראו: "מסורת כל הדורות המתים מעיקה כסיוט על מוחות החיים" (**מרקס, השמונה־עשר בברימר של לואי בונפרטה,** עמ' 167).
909. **בובר, נתיבות באוטופיה,** עמ' 147.
910. אתר האינטרנט של תנועת "במעגלי צדק": www.mtzedek.org.il
911. במילים "משטר ההפרטה" הכוונה היא למציאות שבה הכוחות הפוליטיים המרכזיים וההנהגות של כל המפלגות הגדולות מובילים מהלכים רחבי היקף של הפרטה כלכלית וחברתית. המאפיינים המרכזיים של משטר ההפרטה הם: מכירת חברות ממשלתיות; העברת שירותים ציבוריים לגורמים עסקיים (כמו, למשל, מערכת הבריאות, דואר ישראל, הנמלים ובאחרונה אף מאמץ להקמת בית סוהר פרטי); קיצוץ מתמשך בתקציבים הציבוריים, כמו תקציבי החינוך, הרווחה, הבריאות, התרבות וכדומה; שבירת כוחם של איגודי העובדים, בנימוק של "הגמשת שוק העבודה".



מאז פרסום "המניפסט הקומוניסטי" לפני מאה ושישים שנה ניסו תנועות ומפלגות פוליטיות ברחבי תבל להגשים את הסוציאליזם בדרכים שונות. בסוף המאה העשרים נראה היה כי כל הניסיונות הסוציאליסטיים לשחרור האדם והחברה הובילו למבוי סתום. הקפיטליזם, שצורתו המפותחת היא "שלטון התאגידים", נשאר יחידי בזירה. אולם בראשית המאה ה־21 פחות ופחות אנשים מוכנים לשים מבטחם בקפיטליזם. מתבהרת והולכת העובדה ששלטון התאגידים והגיון המקסימליזציה־של־הרווח אינם יכולים להתמודד עם הסכנות האקולוגיות, החברתיות והכלכליות, המאיימות על תושבי כדור הארץ. זו היא הסיבה להתעניינות המחודשת בסוציאליזם.

הספר **הסוציאליזם בין פוליטיקה לאוטופיה** מנסה להשיב על השאלה "מה השתבש בדרך להגשמת הסוציאליזם?" על־ידי בחינה של שתי דרכים עקרוניות בסוציאליזם המודרני – הדרך הפוליטית והדרך האוטופיסטית. המפלגות הסוציאל־דמוקרטיות והקומוניסטיות במערב אירופה ובמזרחה הן דוגמאות מובהקות לדרך הפוליטית. קרל מרקס הוא התיאורטיקן הבולט ביותר של מגמה זו. תנועות קומונאליות, כמו התנועה הקיבוצית בישראל, שייכות לדרך האוטופיסטית. הוגים כגוסטב לאנדאואר ומרטין בובר היו תיאורטיקנים של הסוציאליזם הקומונאלי־אוטופיסטי. בספר זה נדונות בהרחבה תיאוריות סוציאליסטיות פוליטיות ואוטופיסטיות. המסקנה העולה מן הדיון היא ששתי המגמות להגשמת הסוציאליזם נכשלו, כל אחת בדרכה, דווקא בגלל החד־צדדיות שלהן. לבסוף מוצעת האפשרות לאיחוד מחודש של פוליטיקה ואוטופיה כדרך להחייאת הסוציאליזם בימינו, בעולם המערבי כולו ובמדינת ישראל בפרט.

ד"ר יפתח גולדמן מלמד פילוסופיה פוליטית ופילוסופיה של החינוך באוניברסיטת תל אביב ובמכללה האקדמית לחינוך ע"ש דוד ילין בירושלים. הוא חבר הקיבוץ העירוני 'תמוז' בבית שמש.

היכנסו לאתר החדש שלנו
www.kinbooks.co.il
כנרת, זמורה־ביתן, דביר מוציאים לאור

איור ועיצוב העטיפה: אמרי זרטל
הדיוקנאות, מימין למעלה בכיוון השעון: קרל מרקס, גוסטב לנדאואר, הרברט מרקוזה, מרטין בובר



1-0002590 דאנאקוד
מחיר מומלץ לצרכן 88 ש"ח